عالم المعرفة

269

نهاية اليوتوبيا

السياسة والثقافة في زمن اللامبالاة

تأليف: راسل جاكوبي

ترجمة: فاروق عبدالقادر

المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت





سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت

صدرت السلسلة في يناير 1978 بإشراف أحمد مشاري العدواني 1923-1990

269

نهاية اليوتوبيا

السياسة والثقافة في زمن اللامبالاة

تأليف: راسل چاكوبي

ترجمة: فاروق عبدالقادر





سلسلة شهرية يصدرها
المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب

سعر النسخة

الكويت ودول الخليج	دينار كويتي
الدول العربية	ما يعادل دولارا أميركيا
خارج الوطن العربي	أربعة دولارات أميركية

الاشتراكات

دولة الكويت

للأفراد	15 د.ك
للمؤسسات	25 د.ك

دول الخليج

للأفراد	17 د.ك
للمؤسسات	30 د.ك

الدول العربية

للأفراد	25 دولارا أميركيا
للمؤسسات	50 دولارا أميركيا

خارج الوطن العربي

للأفراد	50 دولارا أميركيا
للمؤسسات	100 دولارا أميركيا

تسدد الاشتراكات مقدما بحوالة مصرفية باسم المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب وترسل على العنوان التالي:

السيد الأمين العام
للمجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب
ص.ب: 28623 ـ الصفاة ـ الرمز البريدي 13147
دولة الكويت

الموقع على الإنترنت:
www.kuwait culture.org.kw

ISBN 99906-0-058-9

العنوان الأصلي للكتاب

The End of Utopia

Politics and Culture in an Age of Apathy.

by

Russell Jacoby

Basic Books, New York (1999)

طبع من هذا الكتاب أربعون ألف نسخة

مطابع الوطن ـ الكويت

صفر ١٤٢٢ ـ مايو ٢٠٠١

المحتوى

المحتوى

تقديم

خلال السنوات التي عملت فيها في هذا الكتاب، كانت الأحداث السياسية الأمريكية الكبرى تتمثل في اتهامات بالاغتصاب في الجيش، ووقائع زنى في القوات الجوية، ومسلك جنسي غير لائق في البيت الأبيض. وقد أعقبت هذه الاتهامات محاكمة مثيرة لبطل رياضي شهير اتُّهم بقتل زوجته. وبطبيعة الحال لم تكن هذه الأحداث هي كل الأخبار اليومية، فثمة أحداث أخرى، مثيرة للاهتمام أيضا ولكن ليس بالقدر ذاته، مثل التغيرات في قوانين الرعاية الاجتماعية، أو الوصول إلى تسويات في القضايا المرفوعة على شركات التبغ. أما الموقف العالمي - لو جرؤنا على التعميم - فقد كان كذلك غير باعث على السرور، أو هو باعث على الاكتئاب، وقد تميز بالتقدم نحو الوحدة الأوروبية من جانب، وسفك الدماء لأسباب طائفية، وتفكك الدول، من الجانب الآخر.

ومن المؤكد أن بوسع أي فرد أن يضع قائمة تؤكد الوجه الإيجابي: معاهدة السلام في أيرلندا الشمالية، أو الوجه السلبي: انتشار مرض الإيدز في أفريقيا. على أن عالم السياسة قد أضحى كئيبا ومعتما، وهو في الوقت ذاته ليس سليم العاقبة. فالسياسات في أسوأ الأحوال أصبحت تتسم بالانهيار الاقتصادي، والحكم الاستبدادي، والعنف المتمثل في تقاتل الإخوة، وفي أفضلها تتسم بمقاومة النظم الليبرالية للتحديات المطروحة من قبل الحركات الدينية والقومية الرجعية. وبشكل متزايد يُطرح علينا الاختيار بين الحالة الراهنة للأمور، أو ما هو أسوأ، ولا تبدو بدائل أخرى. لقد دخلنا حقبة القبول والإذعان، وفيها نقيم حيواتنا وعائلاتنا وأعمالنا في ظل توقع ضئيل بأن يكون المستقبل أمرا مختلفا عن الحاضر.

أو فلنضع الأمر على نحو آخر: لقد تلاشت الروح اليوتوبية، بمعناها المتمثل في أن المستقبل يمكن أن يتجاوز الحاضر. وهذه العبارة الأخيرة تغامر بأن تكون موضوعا لسوء الفهم المباشر، حيث إن كلمة «يوتوبيا» اليوم أصبحت تعني اليوم ضمن ما تعني «اللااتصال» بالواقع أو نوعا من «فصد الدم»، كما أصبح ينظر إلى الشخص الذي يؤمن باليوتوبيات ـ على نطاق واسع ـ إما على أنه شخص معتل العقل أو منفصل عن الواقع. على أنني أستخدم كلمة «اليوتوبي» بمعناها الأكثر رحابة والأقل مدعاة للتهديد، أعني: الاعتقاد بأن المستقبل يمكن أن يتجاوز الحاضر بصورة أساسية، أو أن نسيج الحياة والعمل، وحتى الحب في المستقبل، قد لا يحمل سوى تشابه ضئيل بما هو مألوف لنا اليوم. وأنا ألمح هنا إلى فكرة أن التاريخ يحمل إمكانات للحرية والمتعة لم تكد تُستغل بعد.

هذه الفكرة قد شبعت موتا. وقليلون هم الذين يتصورون أن يكون المستقبل، شيئا سوى صورة مطابقة للحاضر، قد تكون أفضل في بعض

الأحيان، لكنها أسوأ على وجه العموم. والنتائج العلمية حول سقوط الشيوعية السوفييتية تؤكد المشاعر الداخلية حول إخفاقات الراديكالية. ولقد ظهر إجماع جديد: لا بدائل أخرى. وهذه حكمة زماننا: زمن الإنهاك السياسي والتراجع.

تتخلل هذه الاتجاهات كل مناحي الحياة، ويصبح لها الصوت الأعلى، فالعالم يبدو في عيون الشباب أقل فتنة وسحرا، وبين الأوروبيين والأمريكيين الناعمين بالرخاء تبدو آفاق المستقبل كئيبة بائسة. وتشير التقارير الحديثة عن الانخفاض الحاد لنسب المواليد في الدول الأوروبية الثرية إلى اتجاه جديد نحو العدمية والتشاؤم. والشباب يشعرون بأن السحب الداكنة تتجمع في الأفق، ويذكر أحد الخبراء السويديين تفسيرا لانخفاض نسبة المواليد في السويد: «إنني أعتقد بأننا نشهد تحولا أساسيا في السلوك الإنساني»، فقد ضاع الاعتقاد بأن المستقبل سيكون أفضل من الحاضر... «ويبدو لدى الشباب الآن إحساس بأن الحياة ـ يوما بيوم ـ هي أفضل ما يمكنهم عمله...»، فأن يكون لديهم أطفال أمر مكلّف ومثقل بالمخاطر... وثمة إدراك يشارك فيه شباب من بلاد مختلفة كل الاختلاف مثل السويد وإيطاليا يلخصه هذا التقرير بالقول: «إن ما كان ممكنا بالنسبة لأجيال سابقة لم يعد ممكنا لجيل اليوم...»[١].

على أن موضوع انخفاض نسبة المواليد ليس هو محط اهتمامي، وإنما محط اهتمامي هو انهيار الرؤى والطموحات الثقافية. وإنني أرسم في هذا الكتاب لوحة للتراجع الثقافي: خسر الراديكاليون نصيبهم، وفقد الليبراليون عزائمهم. وفي مواجهة قوة كبرى، أو خبرة التاريخ، لا يصبح التراجع مخزيا أو مشينا، فالهزيمة «تسجيل لتجمع القوى وتكوكبها، لا لكيفية الاستبصار أو النظرية أو حتى الممارسات». كما سبق أن كتبت في كتاب عن الثوابت المهزومة[٢]. وبالعودة إلى

لوحات الرسم، إلى النظر للماضي واعتباره، سنجد ثمة اختيارات جديرة بالتقدير. إن المشكلة ليست في الهزيمة، ولكن في الإنهاك الثقافي والتظاهر، والادعاء بأن خطوة إلى الوراء أو إلى أحد الجانبين إنما تميِّز عشر خطوات للأمام. والتعلق بالتعددية الثقافية مثال ممتاز: إن الرجوع إلى فكرة التعددية المألوفة تُصوَّر اليوم كما لو كانت اختراقا مفهوميا وسياسيا على السواء.

في فجر قرن آخر جديد، كتب صامويل كولريدج إلى صديقه وليم ووردزورث، قبل مائتي عام، في ١٧٩٩، يقترح عليه أن ينهض لمقاومة حال التبرم والنزعة السلبية السائدة: «أريد منك أن تكتب قصيدة من الشعر المرسل موجهة لهؤلاء الذين تخلوا، نتيجة الإخفاق الكامل للثورة الفرنسية، عن أي أمل في مستقبل أفضل للإنسانية، وغرقوا تماما في أنانية أبيقورية، يخفونها تحت أقنعة العناوين الناعمة للترابط الأُسري، واحتقار الفلسفات المثالية والحالمة...»[٣]. وأنا لم أكتب قصيدة، لكنني أميل إلى الاعتقاد في أن هذا الكتاب ـ بدفاعه عن النزعة المثالية والحالمة ـ إنما يلبي، على نحو جزئي، مطلب كولريدج.

لوس أنجليس ـ يناير ١٩٩٩

1 نهاية النهاية لـ «نهاية الأيديولوجيا»

في سبتمبر العام ١٩٥٥، اجتمع عدة مئات من الكُتّاب والباحثين، من رايموند آرون إلى آرثر شليسنجر الأب، في «متحف ميلان الوطني للعلم والتكنولوجيا» ليناقشوا موضوع «مستقبل الحرية». كان توجههم العام ليبراليا معاديا للشيوعية، ومزاجهم العام سعيدا مبتهجا: فستالين كان قد مات، والسكرتير الأول الجديد في اللجنة المركزية للحزب الشيوعي السوفييتي: نيكيتا خروشوف، يتحدث عن الانفراج في العلاقات وعن السلام. كانت أوروبا الغربية والولايات المتحدة مزدهرتين، وربما كان للماركسية مستقبل في الدول النامية، أما في أي مكان آخر فقد بدا أن ساعتها قد انقضت. وقد لاحظ أحد المشاركين أن الجو العام يشبه «حفل ما بعد الانتصار»، ولاحظ إدوارد شيلز أن ثمة «اقتناعا عنيفا في بعض الأحيان، هادئا في بعضها الآخر، بأن الشيوعية قد خسرت معركة الأفكار مع الغرب»[1].

وفي خطابه الافتتاحي قرر آرون أن «الجدل الأيديولوجي في معظم المجتمعات الغربية قد خبا وخفت» وأن التاريخ قد «رفض الآمال المبالغ فيها والمتعلقة بالثورة»، وهو يعترف بأن ثمة توترات لا تزال «قائمة» حول المساواة والعمالة والأجور والتضخم، لكن «المخاوف المعقولة التي تثيرها لا تؤدي إلى نشوب أي صراع أساسي»[٢]. والجادون المخلصون اليوم يوافقون على الإطار الأساسي لدولة الرخاء.

بعدها بعدة شهور، روّع خروشوف ممثلي الحزب بخطاب سري أدان فيه ستالين، ووصفه بأنه قاتل وكذاب ومريض بجنون العظمة. وأعلن خروشوف أنه من بين ١٣٩ عضوا في لجنة مركزية سابقة فإن سبعين في المائة منهم «ألقي القبض عليهم وأعدموا»، ثم واصل: «أو فلنتحدث عن جوائز ستالين، حتى القياصرة لم ينشئوا جوائز ويطلقوا عليها أسماءهم»[٣]. بعد عقود من تمجيد ستالين وتأليهه، فإن تلك الاتهامات قد روعت الممثلين وشدهتهم، ونصت نسخة الخطاب على أن الاستجابات كانت «حيوية في القاعة»، «صخب في القاعة».

ليس في القاعة وحدها. فقد أثارت أنباء الخطاب «السري» السخط بين الشيوعيين المخلصين في جميع أرجاء العالم. أما بالنسبة لنقاد كثيرين من بينهم أولئك المجتمعون في ميلان، فإن خطاب خروشوف لم يفعل سوى تأكيد التحلل الأيديولوجي. فضلا عن ذلك فإن الشيوعية لقيت ضربات أخرى حول منتصف الخمسينيات: احتجاجات واسعة النطاق في برلين الشرقية، اضطرابات في بولندا، غزو سوفييتي للمجر لإخماد ثورة. وقد ألهمت إضرابات برلين في ١٧ يونيو ١٩٥٣ برتولد بريخت قصيدته اللاذعة «الحل»:

بعد هبّة السابع عشر من يونيو
وجد رئيس اتحاد الكتاب
وريقات توزّع في المقر الستاليني
تؤكد أن الناس
قد فقدوا ثقة الحكومة
ويستطيعون أن يستعيدوها
إذا هم بذلوا جهودا مضاعفة. أليس من الأيسر

بالنسبة للحكومة في هذه الحالة
أن تقوم بحل الناس
وتنتخب ناسا سواهم[٤]؟

وقد صدر كتاب رايموند آرون «أفيون المثقفين» الذي يحوي نقده للماركسية قبل مؤتمر الحزب مباشرة. وقد أطلق آرون ـ الذي كان أحد المنظمين الأساسيين لمؤتمر ميلان ـ القول «بنهاية عصر الأيديولوجيا» أو «نهاية العصر الأيديولوجي»[٥]، من حيث إن الأيديولوجيا تعني الثورة واليوتوبية، وهذان قد انتهيا، وليس هناك من يدعي وجود بديل للرأسمالية المتطورة. «إن المجتمع الغربي ناقص وغير عادل في مناح كثيرة... لكنه قد تقدم كثيرا بحيث تكفي الإصلاحات كي تكون واعدة بأكثر مما يعد به العنف والاضطراب، الذي لا يمكن التنبؤ بنتائجه...»، ولا نحن بقادرين على العودة إلى الاقتصاد الخاص لشعار «دعه يعمل»، فالرأسمالية القحَّة قد أصبحت شيئا باليا كذلك. ولم تعد الليبرالية والاشتراكية عقائد خالصة أو نقائض خالصة. «والمجتمع الرأسمالي الغربي اليوم يحوي عددا من المؤسسات الاشتراكية»، فالأيديولوجيات القديمة قد انتهت. وفي تقديمه للطبعة الأمريكية من كتابه، وقد صدرت بعد خطاب خروشوف، تساءل آرون مندهشا: «هل ما تزال هناك حاجة لإدانة أفيون المثقفين؟ ألم يحمل ستالين معه إلى الموت لا الستالينية وحدها، بل أيضا عصر الأيديولوجيا؟»[٦].

وانضم آرون إلى جوقة من الأصوات في أوروبا والولايات المتحدة، تصاعدت خلال عقد الخمسينيات. أعلن المؤلفون ـ باحتفال عند بعضهم و رثاء عند بعضهم الآخر ـ نهاية الأيديولوجيا واليوتوبيا. إنهم لم يكتفوا ـ ببساطة ـ بتمجيد الرأسمالية التي لا تفني، لكنهم ـ بالأحرى ـ أكدوا أن الحقائق الاقتصادية والسياسية الجديدة تقدمت إلى ما وراء آدم سميث وكارل ماركس معا. فدولة الرخاء التي تشمل السياسات، والتي تُعدِّل ـ لا تُحوِّل ـ الرأسمالية الليبرالية، هي ما تحدد المستقبل، على أنهم كانوا يقيمون تأكيداتهم على أساس تلاشي الرؤية الراديكالية.

وربما ظهر تعبير «نهاية الأيديولوجيا» للمرة الأولى في كتابات الروائي وكاتب المقالات الفرنسي ألبير كامي. ففي العام ١٩٤٦، كتب مقالة في

صحيفة «المقاومة» التي كان يصدرها، انتقد فيها جهود الاشتراكيين الفرنسيين الحديثة لعقد مصالحة بين الماركسية والأخلاق. وعند كامي، فإن هذه المصالحة لا يمكن أن تتم، لأن العقيدة الماركسية التي ترى أن الغايات تبرر الوسائل تسبغ مشروعية على القتل. وعلى الاشتراكيين أن يختاروا إما القبول وإما الرفض للماركسية من حيث هي «فلسفة مطلقة»، وإذا أخذوا بالاختيار الأخير، فإن الاشتراكيين «سيكتشفون أن عصرنا يتميز بنهاية الأيديولوجيات، أي اليوتوبيات المطلقة التي تقوم، في الحقيقة، بتدمير ذاتها...»[٧].

بعدها بعدة سنوات استخدم أستاذ كبير في جامعة هارفارد هو هـ. ستيوارت هيوز مصطلح «نهاية الأيديولوجيا» في بحث له عن مزاج المثقفين الأوروبيين. فقد لاحظ هيوز أن «المثقف الأوروبي اليساري» أصبح الآن على يقين «بقدر من الشعور بالصدمة» أنه يفضِّل الرأسمالية على الشيوعية «فنهاية صوفية اليسار هي أوضح الإشارات التي ظهرت» منذ الحرب. وأكد في هذه المقالة عن «نهاية الأيديولوجيا السياسية»، في العام ١٩٥١، أن «اليسار أصبح يفتقد الاقتناع والأفكار»[٨].

وقدم كثير من الدارسين والمعلقين حججا مشابهة خلال الخمسينيات: جوديث ن. شكلار - في كتابها «ما بعد اليوتوبيا: انهيار الإيمان السياسي» - وضعت للفصل الأخير منه عنوان «نهاية الراديكالية»، وكتبت فيه إن الراديكالية «أصبحت اليوم «موضة» بالية تماما»، من حيث إنها «تتطلب الحد الأدنى من الإيمان باليوتوبيا» بمعنى أن الناس قادرون على تحويل بيئتهم الاجتماعية، وهذه الروح هي ما أصبحت مفتقدة الآن. وقد «عجزت الاشتراكية عن استعادة الروح المفقودة للمثالية اليوتوبية، وأصبحت اليوم لا هي راديكالية ولا هي قادرة على غرس الأمل»، ومن ثم تستنتج: «إن كل ما نحن بحاجة إلى تقريره الآن هو أن الاشتراكية لم يعد لديها ما تقول...» [٩].

ويوافق سيمور مارتين ليبست على أن «السياسة اليوم قد أصبحت أمرا مضجرا...»، وقد بدأ كتابه «الإنسان السياسي» الصادر في العام ١٩٦٠ باقتباس عن صحافي سويدي: «إن القضايا الوحيدة الآن هي ما إذا كان من حق عمال المعادن أن يحصلوا على أجر أكبر مقابل ساعة

العمل، أو ما إذا كان من الضروري ارتفاع أسعار الحليب، أو التوسع في تعويضات المتقدمين في السن...»، وعند ليبست - كما هو الأمر عند آرون - فإن «المشاكل السياسية الأساسية للثورة الصناعية» لم تعد تؤدي إلى خلافات أيديولوجية، وهو يؤكد أن «هذا الانتصار ذاته الذي حققته الثورة الديموقراطية الاجتماعية في الغرب قد وضع النهاية للسياسة على المستوى الداخلي أو المحلي بالنسبة لهؤلاء المثقفين الذين يجب أن تكون لديهم أيديولوجيات أو يوتوبيات تدفعهم إلى العمل السياسي...»(١٠).

ويصوغ دانييل بيل في «نهاية الأيديولوجيا» أكثر المعادلات حدة: فأيديولوجيات القرن التاسع عشر القديمة قد «أُنهكت»، قوضتها أهوال الشيوعية السوفييتية من جانب، ونجاح الرأسمالية الليبرالية من الجانب الآخر. «إن كوارث مثل محاكمات موسكو والحلف النازي السوفييتي ومعسكرات الاعتقال وقمع العمال في المجر، تشكل سلسلة (من الأحداث)، وتغيرات اجتماعية مثل تعديل الرأسمالية وقيام دولة الرفاه، تشكل سلسلة أخرى...». ومع نهاية الخمسينيات يقرر بيل إن «المشاعر القديمة قد انقضت» و«الراديكالية السياسية - الاقتصادية القديمة قد فقدت معناها...»، وبدا الأمر واضحا: «إن العصر الأيديولوجي قد انتهى»، أو كما يصوغها بيل: «في العالم الغربي، إذن، ثمة إجماع تقريبي بين المثقفين حول قضايا سياسية: قبول دولة الرفاه وتفضيل السلطة اللامركزية ونظام يقوم على الاقتصاد المختلط والتعددية السياسية»(١١).

وينتهي كتاب «نهاية الأيديولوجيا»، المنشور في العام ١٩٦٠، بتأملات حول مصير المثقفين الأكثر شبابا في عالم قد أحال الراديكالية واليوتوبية إلى التقاعد. إن الجيل الجديد «بذاكرة خلو» من خلافات الماضي، يجد نفسه في مجتمع يرفض «تلك الرؤى» التي تعتمد على «سفر الرؤيا» أو «عودة المسيح إلى الأرض»، «يبحث بحثا لا يهدأ عن راديكالية ثقافية جديدة» فلا يجد شيئا: الأيديولوجيا «فقدت حيويتها الثقافية»، والسياسة لا تقدم سوى «قدر قليل من الإثارة»، والإصلاحات الاجتماعية لا تقدم «حافزا

للتوحد»، «ويبقى ما إذا كان مثقفو الغرب يمكن أن يجدوا ما يثير مشاعرهم خارج السياسة، مسألة فيها نظر»(١٢).

بعدها بعامين، أصدر بيل طبعة جديدة من «نهاية الأيديولوجيا» اشتملت على مراجعة طفيفة تمثلت في تسجيله لتغير حدث في الحقائق السياسية، ففيما بين العامين ١٩٦٠و ١٩٦٢ بدا في المشهد شيء جديد: إنه يسار جديد. «ولكي ننهي كتابا عن الأيديولوجيا»، أضاف بيل، «فإن هذا لا يعني أن ندير ظهورنا إليها، فما هو بالغ الأهمية الآن أن ثمة «يسارا جديدا» يتكون، ويحمل أقل الذكريات عن الماضي»، ويتساءل بيل: إلى أين يمضي هذا اليسار، وماذا تتضمن سياساته (١٣)؟

لأسباب قوية، كان التاريخ يتسارع أوائل الستينيات، ووجدت الراديكالية حياة جديدة، وقَوي الصراع الأيديولوجي بدل أن يضعف. اجتاح فيدل كاسترو هافانا في العام ١٩٥٩، بعدها بعامين قطعت الولايات المتحدة علاقاتها مع كوبا، وبدا كاسترو و رفيق سلاحه «تشي جيفارا» في عيون الكثيرين بطلين رومانسيين يلهمان الثورة في كل أرجاء الأمريكتين. والطلاب الذين كانوا يحتجون على الفصل العنصري في ولايات الجنوب، سرى إليهم ـ مثل التيار الكهربي ـ دعم الشباب في الشمال. إن سياسية جديدة كانت تنتشر في أرجاء الأرض.

يتذكر تود جيتلين ـ في تأريخه لسنوات الستينيات ـ يوما في العام ١٩٦٠ «كنت أسير عبر ميدان هارفارد، فرأيت ملصقا على أحد أعمدة الهاتف»، كان يعلن عن اجتماع حاشد ضد الأسلحة النووية، يلقي فيه إريك فروم خطابا، وتقدم موسيقى لكل من بيتر سيجر وجوان باينر، «في العام الماضي كنت أستطيع أن أواصل السير دون أن أعنى بإلقاء حتى مجرد نظرة إليه، أما الآن فلم أستطع المقاومة». إن شيئا ما قد تغير، ببساطة ليس في تود جيتلين فقط، ففي تلك الليلة احتشد في الساحة ستة آلاف شخص(١٤).

اليسار الجديد، وعقد الستينيات عصيَّان على التلخيص والإيجاز، وسيظلان موضع نقاش وخلاف، وعقد الستينيات حين بدأ لم يكن أحد يعرف ماذا سيحقق وإلى أين ينتهي. فعند بعض المحافظين يظل عقد الستينيات حيا من حيث إنه فترة توعك أمريكا ومشكلة المخدرات

والقهر الطبقي. والأكثر اعتدالا من هؤلاء سيشهدون بأنه عقد نهاية الحرب في فيتنام وبزوغ وعي جديد بأشكال عدم المساواة العنصرية والاجتماعية. وقلة ترى أن عقد الستينيات كان فترة جدل قاس. إنها لم تكن ثورة سياسية فقط، بل ثورة في الحياة والقيم الأخلاقية، ونوقشت القضايا الجنسية بل ولوحقت أحيانا، وكان شعار الستينيات «ما هو جنسي هو سياسي» يعني أن الحياة الخاصة، والتي كانت تعتبر يوما خارج دائرة السياسة، أصبحت موضوع نقد وبيانات. وخفت الحديث عن «نهاية الأيديولوجيا».

على الأقل، هذا ما كان يعتقده الكثيرون. وبالفعل، في العام ١٩٦٠ قام عالم الاجتماع الراديكالي س. رايت ميلز بتوجيه الاتهام لمناصري القول «بنهاية الأيديولوجيا» بأنهم محافظون صريحون وليبراليون متعبون وراديكاليون ساخطون... «وفي النهاية، فإن القول بنهاية الأيديولوجيا يقوم على وهم التحرر من أي التزام حقيقي أو اشتراكية حقيقية»، وأنصاره «يعتقدون بأنه في الغرب ليس ثمة قضايا أخلاقية حقيقية... فالاقتصاد المختلط زائد دولة الرفاه زائدا الرخاء... تلك هي الصيغة التي توحي بأن الرأسمالية ما تزال قادرة على العمل»، وعند ميلز فإن هذا أمر يدعو إلى السخرية، فالقول بنهاية الأيديولوجيّة «في سبيله إلى الزوال...»، فثمة يسار جديد يتشكل، وهو لا يخشى أن يكون يوتوبيّا... «ألم تكن يوتوبيتنا مصدرا مهما من مصادر قوتنا... إن عملنا النظري هو في الحقيقة ذو طابع يوتوبي، وبالنسبة لي ـ على الأقل ـ فإن هذا أمر يتم عن عمد... وما هو بحاجة إلى أن يتغير ليس هذا التفصيل أو ذاك... (ولكن) **بنية** المؤسسات و**أساس** السياسات»[١٥].

أما في العقود العديدة التالية، فقد تلقت مقولة نهاية الأيديولوجيا الضربات: فمع حركة الحقوق المدنية والقوة السوداء والاحتجاج ضد الحرب والنضال الوطني من أجل التحرر والحركة النسوية، بدا أن العالم غارق في الثورة وفي الأيديولوجيا. تساءل أحد المراقبين في العام ١٩٦٧: «ما الدليل على تلك الموضة المتصاعدة المتمثلة في القول بانطفاء الأيديولوجيا في الغرب؟»، ولم يجد سوى القليل، ومن ثم قال في مقال كان عنوانه **نهاية نهاية الأيديولوجيا**... «إن الأيديولوجيا اليوم تتعاظم

أكثر من أي وقت مضى...»[١٦]. وذكر معلق آخر أن مقولة بيل تحمل نكهة الماضي... «فعقد الستينيات - وقد قطع اليوم منتصف المسافة - يشير لأن الحكم بالإعدام الذي أصدره بيل ربما كان فجا بعض الشيء...»[١٧]، في حين كتب محلل آخر: «قبل سنوات قليلة فقط كان يمكن للمرء أن يقول بنهاية الأيديولوجيا، أما اليوم فإن حركة الطلاب البازغة تدحض هذه الفكرة...»[١٨].

وفي العام ١٩٦٨، اتخذ كريستوفر لاش عبارة بيل ليصدِّر بها كتابه، ثم راح يطلق النار على فكرة نهاية الأيديولوجيا، بدأ لاش بالقول: «إن كل المجتمعات الغربية تواجه إنذارات بالعصيان من داخلها... وقد فجرت فيتنام الإجماع حول الحرب الباردة، وأصبح التهديد بالشغب والإخلال بالأمن ملمحا دائما في حياة المدن...»، فالمناضلون السود يهاجمون أمريكا ويدعمون ثورات العالم الثالث، والطلاب يتمردون في باريس وبرلين وروما ومدريد، وعند لاش فإن المجتمع بعد الصناعي يفجِّر صراعات جديدة، ونحن نشهد «انبعاث الأيديولوجيا»[١٩].

وفي العام ١٩٧٢ لخَّص أحد الكتّاب الأمر كما يلي: «قبل زمن ليس بعيدا، كان رايموند آرون ودانييل بيل وسيمور مارتني ليبست وآخرون يتنبأون - واثقين - بانطفاء الوهج الأيديولوجي في البلاد الصناعية الغربية. وكان هذا خطأ... فقد تميز العقدان السابقان بنمو وتكاثر الأيديولوجيات الكلية»[٢٠]، ولم يبد أن شيئا كان أكثر إفلاسا من فكرة الاتفاق الواسع حول دولة الرفاه والتعددية، ولم يبد أن شيئا كان أكثر سُخفا من إعلان انتهاء الانقسامات السياسية الأساسية، أي نهاية الأيديولوجيا.

وحتى اليوم. في العام ١٩٨٩، انهارت الشيوعية في أوروبا الشرقية، وسرعان ما تبعها تفكك الاتحاد السوفييتي. والتاريخ لا يعيد نفسه، لكن أحداثه تتقارب أحيانا. وحين عرف إريك هونيكر، زعيم ألمانيا الشرقية، بأمر المظاهرات الجماهيرية التي خرجت في ليبزج في أكتوبر العام ١٩٨٩، تساءل، مشيرا إلى إضرابات العام ١٩٥٣: «هل هو ١٧ يونيو آخر؟»[٢١]، ولم يكن ذلك فقط، بل كان أسوأ، حيث إن الجماهير قامت هذه المرة بتفكيك الدولة وإدانة هونيكر بارتكاب جرائم ضد مواطنيها.

إن أحداث العام ١٩٨٩ تمثل تحولا حاسما في روح العصر، لقد مضى التاريخ في خطوط متعرجة. وليس ثمة درس مستفاد، لكن الواضح أن الراديكالية - والروح اليوتوبية التي تغذيها - لم تعد قوة سياسية، أو حتى ثقافية، أساسية، وليس لهذا الأمر علاقة بسيطة بأنصارها اليساريين. إن حيوية الليبرالية تستند إلى جناحها اليساري، الذي يقوم لها بدوري المهماز والناقد. وحين يتخلى اليسار عن رؤية ما، تفقد الليبرالية مغزاها، ومن ثم تتحول إلى شيء رخو مترهل يفتقد اليقين.

وقد أصاب بيل، لولا أنه لم يستخلص كل النتائج، وتَسَرَّع في إطلاق النار. وإذا نحن استعدنا كلماته التي كتبها في العام ١٩٦٠ حول أن المفكرين السياسيين المسؤولين يؤمنون «بقبول دولة الرفاه، وتفضيل السلطة اللامركزية، ونظام يقوم على الاقتصاد المختلط والتعددية السياسية». فهل ثمة من يعترض على هذا القول اليوم؟ على أي حال، فإن بيل قد فاتته المفارقة الأساسية وهي أن هزيمة الراديكالية تستنزف القوى الحيوية لليبرالية.

والحقيقة أن قراءة روح العصر تفسح مكانا للجدل، فكثيرون يزعمون أن شيئا لم يتغير، بتبجح أو عماء يعيدون الأقوال المأثورة المعتادة. وفي العام ١٩٩٥ شجب بول لوتر - وهو أستاذ يساري إنجليزي - القول «بنهاية الأيديولوجيا»، باعتباره صخبا يقوم على الدجل والشعوذة «لقد كان للأكاديمية دائما نصيبها من الدجالين والأفاقين والمنحطين... لقد أنتجوا طبعة آرية من الكلاسيكيات ودراسات متزاوجة زائفة... وتاريخا خاليا من **الكتابة السوداء**، فضلا عن تلك المقولة المفضلة عندي من اللغو الأكاديمي والمتمثلة في القول بنهاية الأيديولوجيا»[٢٢].

ولا يقف لوتر في هذا وحده. على الرغم من ذلك فإن الدليل يأتينا من كل مكان بأن حكمة «المنحطين» تتحدث إلى الحاضر بأفضل من بيانات الأساتذة الإنجليز الأثرياء. إن تحولا ذا طابع زلزالي قد حدث في الحقائق السياسية والثقافية. ولنقل بصراحة إن موت الشيوعية قد انتزع القوة من الراديكالية وأضعف الليبرالية.

وكتاب فرانسيس فوكوياما ـ الذي حظي بمناقشات كثيرة ـ «نهاية التاريخ والإنسان الأخير» يتصدى، في جانب منه، لهذه القضية. وقضيته هي إعادة صياغة ـ ذات زخرف فلسفي ـ لتلك الحجج المبتذلة حول «نهاية الأيديولوجيا»[٢٣]. وقد أضاف فوكوياما هيجل وألكسندر كوجييف، وهو هيجلي روسي ـ فرنسي، إلى دانييل بيل[٢٤]. في مقالة سابقة لصدور الكتاب يكتب فوكوياما «إن انتصار الغرب، والفكرة الغربية، إنما يتضح ـ أولا وقبل أي شيء ـ من الإنهاك الكامل لأي بدائل منظمة وقادرة على الحياة لليبرالية الغرب»[٢٥]، حتى اللغة المستخدمة تستدعي أصداء «نهاية الأيديولوجيا» الذي يحمل عنوانا فرعيا يشير إلى «إنهاك» الأفكار السياسية.

وقد أحس فوكوياما بالتقارب بين موقفه ومواقف بيل، فحاول أن يبتعد عنه، كتب: «إن الانتصار النهائي للديموقراطية الليبرالية الغربية... لا يؤدي إلى «نهاية الأيديولوجيا» أو إلى نقاط التقاء بين الرأسمالية والاشتراكية... ولكن إلى انتصار لا شبهة فيه لليبرالية الاقتصادية والسياسية...»[٢٦]، لكن هذه بالضبط هي حجة بيل: لا «نقاط التقاء» بل انتصار الرفاه أو الرأسمالية الليبرالية. إن فوكوياما يساند الأطروحات نفسها.

وهو يعترف بأن ثمة ماركسيين معزولين يمكن أن يوجدوا «في أماكن مثل ماناجوا أو بيونج يانج أو كامبريدج»، لكن الراديكالية اليوم تفتقد القوة التاريخية أو المستقبل. غير أن الهواجس تشوش ابتهاج فوكوياما، فموت المعارضة الراديكالية سيصحبه أيضا رحيل المثالية والعاطفة، ولن تبقى سوى التنظيمات التجارية والتعريفة الجمركية. وبالإشارة إلى حقيقة أن كوجييف الرائع أنهى حياته عاملا على تنظيم جماعة تجارية هي «السوق الأوروبية المشتركة» يأسف فوكوياما لأن «تزايد التسويق المشترك» يحدد المستقبل. وقد أنهى فوكوياما مقالته الأصلية بشعور يتمازج فيه الفرح والألم يعيد إلى الأذهان شكوك بيل، فهو يعبر عن لون من «الحنين» إلى تاريخ الأفكار الكبرى والأيديولوجيات القوية:

> **«ستكون نهاية التاريخ حدثا جد حزين، فالنضال من أجل التميز، والمخاطرة بحياة الفرد من أجل هدف مجرد خالص، والصراع**

الأيديولوجي على نطاق العالم الذي يستثير الجسارة والشجاعة والمثالية والخيال، ستحل محلها جميعا الحسابات الاقتصادية، والحلول التي لا تنتهي للمشاكل التقنية، والاهتمامات البيئية، وإشباع المطالب المتحذلقة للمستهلكين. في حقبة ما بعد التاريخ، لن يكون ثمة شعر ولا فلسفة، فقط الوصاية الدائمة على متحف التاريخ الإنساني...»[٢٧].

وقد أثارت دعوى فوكوياما نقدا مستفيضا وقاسيا، لكن نصفها، على الأقل، ثبت لهذا النقد[٢٨]. وفي كتابه رأى «ثورة ليبرالية تشمل العالم» أو «تاريخا عالميا للإنسان في اتجاه الديموقراطية الليبرالية»، وأعلن ليس فقط نهاية الأيديولوجيا، بل نهاية التاريخ. وعلى أي حال فلم ينته التاريخ، ولا انتصرت الديموقراطية الليبرالية في كل مكان. ولا يزال للنظم الفاشية والمستبدة مستقبل زاهر. لقد أسرف فوكوياما في استخدام براعته لتأكيد هذه القضايا، لكنه لم يلق اهتماما لتلك النتيجة المتناقضة لهزيمة اليسارية، ألا وهي ضياع الوضوح الليبرالي وصدق العزيمة.

على أن القول بأن أوان الراديكالية قد انقضى يبدو صحيحا. بعيدا عن قلة من المتمسكين بعنادهم، والضائعين في العواصم وباحات الجامعات، فإن المثقفين قد أصبحوا ـ طوعا أو كرها ـ ليبراليين:

«في زمان أجدادنا، كان كثير من الناس ذوو العقل والاتزان يتطلعون إلى مستقبل اشتراكي مشرق، يتم فيه القضاء على الرأسمالية والملكية الخاصة... أما اليوم، فعلى النقيض، نحن نجد صعوبة في تخيل مستقبل أفضل ـ على نحو جذري ـ مما نحن فيه، أو مستقبل لا يكون ـ بصورة أساسية ـ ديموقراطيا ورأسماليا... وداخل هذا الإطار يمكن ـ بطبيعة الحال ـ أن تتحسن أمور كثيرة تتعلق بمن لا مأوى لهم... الأقليات... الوظائف... ونستطيع أن نتصور عوالم في المستقبل تكون ـ على نحو دال ـ أسوأ مما نعرف الآن، لكننا لا نستطيع أن نصوِّر لأنفسنا عالما يختلف اختلافا أساسيا عن الحاضر الذي نحن فيه، ويكون أفضل في الوقت ذاته...» [٢٩].

وقد أثبت فوكوياما حقيقة يأبى الكثيرون الاعتراف بها: اليوم لا يحلم الاشتراكيون واليساريون بمستقبل يختلف اختلافا كيفيا عن الحاضر. أو لنضع الأمر على نحو آخر: إن الراديكالية لم تعد اليوم تصدِّق ذاتها. وفي وقت من الأوقات تصرف اليساريون كما لو كانوا قادرين على إعادة تنظيم المجتمع بشكل أساسي. وعلى المستوى الثقافي غذّى هذا الاعتقاد رؤية يوتوبية لمجتمع جديد، وعلى المستوى السيكولوجي فقد كان يقوم على ثقة بالذات فيما يتعلق بمكان الإنسان في التاريخ، وعلى المستوى السياسي فقد كان يعتمد على إمكانات وتوقعات حقيقية.

اليوم تقوضت هذه الرؤية: تبددت الثقة بالذات، ونضبت الإمكانات. وفي كل مكان تقريبا يتقلص اليسار وينكمش، ليس ببساطة على المستوى السياسي وحده، بل ربما بشكل أكثر حسما على المستوى الثقافي كذلك. ولكي يتجنب إمعان النظر في الهزيمة وما تعنيه أصبح اليسار اليوم، بدرجة كبيرة، يتحدث بلغة الليبرالية: مصطلحات التعدد والحقوق. في الوقت ذاته يعاني الليبراليون، المجردون من جناح يساري، سقم الخيال وضعف الإرادة.

في أفضل الأحوال يتصور الراديكاليون واليساريون مجتمعا مُعَدلا يتيح قضمة كبرى من الفطيرة لمزيد من الزبائن، لقد تحولوا إلى نفعيين وليبراليين واحتفاليين. يوما ما نبذ اليسار السوق من حيث هو استغلالي، وهو اليوم يمجد السوق من حيث هو عقلاني وإنساني. يوما ما أدان اليسار ثقافة الجماهير من حيث هي استغلالية، وهو اليوم يحتفل بها من حيث هي ثورية. يوما ما احتفى اليسار بالمثقفين المستقلين من حيث هم شجعان، وهو اليوم يهزأ بهم من حيث هم نخبويون. يوما ما رفض اليسار التعددية من حيث إنها سطحية، وهو اليوم يقدسها من حيث إنها عميقة المضمون. إننا شهود ليس فقط على هزيمة اليسار، بل على تحوله، بل ربما انقلابه من النقيض إلى النقيض.

وبطبيعة الحال، فإن هذا التفسير للماضي القريب يمكن مواجهته. فلماذا نُحمِّل الراديكاليين آثام الستالينية الرهيبة؟ ولماذا نتهم اليسار العريض بجرائم الماركسية السوفييتية؟ فخلال السنوات الأربعين الأخيرة كان اليسار - على وجه اليقين في الولايات المتحدة - يُكِنّ أقل قدر من

التعاطف تجاه الستالينية والنظم الستالينية في أوروبا الشرقية. قم بتمحيص وغربلة أكوام الكراسات والصحف والمنشورات اليسارية خلال عقدي الستينيات والسبعينيات، وسيعجزك أن تجد كلمة واحدة تتوجه بالمديح نحو ألمانيا الشرقية أو بولندا.

لقد اختصم اليسار الجديد مع اليسار القديم بسبب هذه المسألة على وجه التحديد: الستالينية. فقد شاء اليسار الجديد ألا تكون له علاقة بأولئك القادة المستبدين والموظفين البيروقراطيين وشيوعية الثكنات. ولهذا السبب لم يصدم اليسار الجديد الشيوعيين المحافظين وحدهم، بل صدم الشيوعيين البلهاء ومتبلدي الحس كذلك، ومن ثم اعتبر اليسار الجديد فوضويا إلى حد بعيد. وقد استجابت الأحزاب الشيوعية في كل مكان تقريبا استجابات تتسم بالهلع تجاه اليسار الجديد. وفي السبعينيات، صدر كتاب يعد نموذجيا في هذا السياق بعنوان «أساطير معادية للشيوعية وراء أقنعة يسارية» يهاجم اليساريين الجدد باعتبارهم فوضويين وخلعاء فاسقين[٣٠].

ويمكننا أن نمضي أبعد. فقد أعان اليسار الجديد على تحطيم الستالينية. يكتب الناقد بول بيرمان في كتابه «قصة يوتوبيتين»: «هنا وهناك فإن قادة ثورات ٨٩ ـ من مثل فاسلاف هافل في تشيكوسلوفاكيا وآدم ميتشنك في بولندا ـ كانوا هم أنفسهم هؤلاء الأشخاص البطوليين الذين قاموا، وهم بعد راديكاليون شبان، قاموا بأدوار في قيادة حركات ٦٨، مما يكشف عن الصلة بين هَبَّة والهَبَّة التالية عليها...»[٣١].

ميتشنك ـ على الأقل ـ يبدي نصف الموافقة، فقد كتب: «بالنسبة إلى جيلي، بدأ طريق الحرية في العام ١٩٦٨...» ويعترف بأنه «للنظرة الأولى» فإن «الطلاب المتمردين في بيركلي وباريس من ناحية، وهؤلاء في وارسو وبراغ، من الناحية الأخرى، لم يكونوا يتشاركون في أمور كثيرة. الأولون يرفضون الحريات الديموقراطية، ويمجدون المشروع الشيوعي، والآخرون يمجدون الحريات الديموقراطية ويرفضون الشيوعية... على الرغم من ذلك أعتقد أنه كان ثمة خيوط مشتركة: الروح المعادية للاستبداد، والحس بالتحرر، والاقتناع بأنه (كي تكون واقعيا عليك أن تطلب المستحيل)...»[٣٢].

وهافل أيضا وجد الدعم من ثقافة الستينيات، ويرجع جانب منه إلى زيارة قام بها إلى نيويورك في العام ١٩٦٨. يكتب بيرمان إن حركة المنشقين التشيك كانت تأييدا «عَرَضيا لبعض النظريات الثقافية الأكثر عنفا التي أصبحت رائجة عند اليسار الجديد الأمريكي حوالى العام ١٩٦٩ ...»، وحين حظرت السلطات التشيكية قيام جماعة متشددة، قام هافل وآخرون، من اليساريين الأقل تشددا، بحشد قواهم لمساندة تلك الجماعة في شكل لجنة تحولت إلى ما عرف بميثاق ٧٧، والتي أصبحت رأس الحربة في المعارضة السنوات العشر التالية. ولتأييد القضية نفسها، قام هافل بعد أقل من شهر من توليه الرئاسة التشيكية بدعوة فرانك زابا إلى براغ حيث استقبله أنصاره استقبالا حافلا. «وبدا هيبيز العام ١٩٦٨ محتفظين بخصائصهم كلها» (كما يقول بيرمان)[٣٣]. ويلاحظ تيموثي جارتون آش «أن التشيك كانوا مبتهجين وهم يعلنون أن ٨٩ هي ٦٨ وقد انقلبت رأسا على عقب...»[٣٤].

ولكن يبقى القول بأن اليسار الجديد قال بتحطيم الستالينية قولا مطاطا ومبالغا فيه. ربما لعب دورا صغيرا في هذا الشأن في تشيكوسلوفاكيا وبولندا، ليس أكثر. كذلك ليست هناك حاجة إلى التبسيط الزائد فيما يتعلق باليسار الجديد. فما قام به «هذا» اليسار خلال عشرين سنة ونيف لا يمكن تصنيفه في فئة محددة، فبعض الأفراد ازدروا اليسار القديم وتخلوا عنه، وبعضهم خرجوا من اليسار القديم ولم يتخلوا عن الستالينية أبدا، وبعض الأفراد والجماعات المنشقة أعادت اعتناقها.

وعلى سبيل المثال، ففي العام ١٩٧٢ قامت دار نشر أمريكية شهيرة هي «دابل داي» بإصدار مجموعة كتابات ستالين، أشرف على تحريرها أستاذ إنجليزي ينتمي إلى اليسار الجديد هو هـ. بروس فرانكلين، وقد بدأ تقديمه كما يلي: «اعتدت أن أفكر في جوزيف ستالين باعتباره طاغية وسفاحا سجن وقتل الملايين، وخان الثورة الروسية، وباع النضال من أجل التحرر...»، ويواصل فرانكلين: «ولكن بالنسبة لبليون إنسان في عالم اليوم» ـ بليون زائد واحد هو فرانكلين ـ فإن ستالين «هو نقيض ما نتصوره نحن في العالم الرأسمالي». وطبقا لفرانكلين ـ وهو اليوم استاذ كرسي

في جامعة روتجرز - فإن ستالين كان محررا عظيما، وقائدا حقيقيا يوقره العاملون في كل أرجاء العالم[٣٥]. إن هذا الهراء كان يصعب تقبله في العام ١٩٧٢، وفي الحقيقة كان يصعب تقبله أيضا في العام ١٩٣٢، لكنه ليس ممثلا لليسار الجديد.

لا يهم. فالمهم الآن هو مواصلة تقديم تاريخ اليسار الجديد، لأنه ما يزال مجهولا لمعظم الناس: فالفوضويون والتروتسكيون وأنصار اليسار الجديد قد يكونون محتقرين للستالينية، لكنهم جميعا يتشاركون في الوقوف تحت لافتة اليسار العريض، ويتشاركون في المصير، هذا ما لا خلاف حوله. وقد أدى سقوط الاتحاد السوفييتي وحلفائه الشيوعيين إلى انتزاع القوة من فكرة الاشتراكية. والاحتجاجات الثقافية قوية الحجة باسم الاشتراكية غير الملوثة، أو الماركسية «الكلاسيكية» هي ضرورية ولا جدوى منها في الوقت ذاته[٣٦]. يكتب اليساري الفرنسي أندريه جروز: «إنه ليس مجرد سقوط لون من ألوان الاشتراكية هو ما حدث مع الانهيار النهائي للنظام السوفييتي... فما سقط أيضا هو مفهوم الاشتراكية (أو الشيوعية) الحقيقية الأصيلة...»[٣٧].

وقد شهد كثيرون من النقاد والمراقبين كتابات بخط اليد على الجدران، على الرغم من أن تفسيراتهم تختلف بعد ذلك. يعترف إريك هوبسباوم، وهو مؤرخ ماركسي مقاتل: «لقد ثبت خطأ الذين اعتقدوا أن ثورة أكتوبر كانت بوابة الدخول إلى مستقبل التاريخ الإنساني...»، ثم يُسَلِّم بأنه في عالم اليوم «ليس ثمة أي مكان من العالم يمثل نظاما بديلا للرأسمالية...» التي «أثبتت مرة أخرى أنها تظل أكثر القوى دينامية وفاعلية في تطور العالم...»[٣٨]. ويتفق معه في الرأي روبين بلاكبورن محرر «مجلة اليسار الجديد» (نيو لفت ريفيو): «إن انهيار شيوعية الماركسية اللينينية كان شاملا بما يكفي لاستبعادها كبديل للرأسمالية، ولمناقشة حلول وسطى حول فكرة الاشتراكية ذاتها. وكانت كارثة الستالينية قد حتمت إصلاح الشيوعية، ولم تقدم أي فائدة للتروتسكية ولا للاشتراكية الديموقراطية، ولا لأي تيار اشتراكي على الإطلاق...»[٣٩].

وعن اليسار في أمريكا الجنوبية يكتب جورج أ. كاستانيدا: «إن سقوط الاشتراكية في الاتحاد السوفييتي وأوروبا الشرقية يمثل نهاية يوتوبيا نشيطة ومؤثرة ومفعمة بالحياة دامت حوالى القرن. والحقيقة أن التساؤلات دارت بعنف حول مجرد فكرة وجود بديل شامل للحالة الراهنة... بل إن فكرة الثورة ذاتها ـ وقد كانت فكرة مركزية في الفكر الراديكالي لأمريكا اللاتينية خلال عقود ـ فقدت معناها...»(٤٠).

وعلى وجه الدقة، فربما لم تمت الاشتراكية، لكن الثقة في إمكان قيام مجتمع جديد ومختلف هي التي ماتت. وبدل تمجيد فكرة راديكالية عن مجتمع جديد، تراجع اليسار ـ على نحو لا سبيل إلى تجنبه ـ إلى أفكار أصغر، تهدف إلى توسيع قاعدة البدائل المتاحة داخل المجتمع القائم. وعقب ملاحظته مباشرة للرابطة القائمة بين «٨٩» و «٦٨» يلاحظ آش وجه الاختلاف بينهما المتمثل في غياب اشتراكية جديدة أو يوتوبيا. ولم يبلغ اليسار في أوروبا الشرقية حد التطلع إلى مجتمع جديدفيما وراء الرأسمالية، لكنه ـ بالأحرى ـ عمد إلى دعم الديموقراطية البرلمانية وسيادة القانون واقتصاد السوق، أي المؤسسات المألوفة في أوروبا الغربية وأمريكا الشمالية(٤١).

ويتفق ميتشنك مع هذا الرأي. وهو يلاحظ «الخيوط المشتركة» التي تربط «٦٨» و«٨٩». لكنه يؤكد على التناقض، فهو يكتب عن الستينيات: «في ذلك الوقت، حددنا أنفسنا كاشتراكيين ومن أهل اليسار...» أما الآن، فإن «هذه الصيغة» تؤدي إلى قيام لون من «الاحتجاج الداخلي». بعد أن عاش أربعين عاما في «يوتوبيا» شيوعية، أصبح غير قادر على «إقرار» أيديولوجيتها(٤٢). وليس ميتشنك وحده، فالأمر ذاته صاغه ـ على نحو ما ـ الدارس الإنجليزي ـ التشيكي إرنست جيلنر قبل وفاته بزمن قصير: «لا أحد ـ حرفيا: لا أحد ـ لديه كلمة طيبة بحق الماركسية ذاتها... لم يحدث من قبل أن كان ثمة سفينة غارقة أُجْتُنبت بمثل هذه الخفة وهذا الإجماع، ولم يحدث من قبل أن كانت ثمة تجربة أُدينت على هذا النحو الشامل...»(٤٣).

حتى ميشا جليني الذي يحاول في دراسته الحافلة بالمعلومات عن الثروات في أوروبا الشرقية أن ينقذ سفينة الاشتراكية من الغرق، لا

يمضي في هذا طويلا. إن العنوان ذاته الذي يختاره «إعادة ولادة التاريخ» يعني أن فكرة فرانسيس فوكوياما عن «نهاية التاريخ» (والاشتراكية) إنما هي فكرة مضللة. وهو بالتأكيد على صواب إلى حد ما. وحين شهد ألكسندر دوبيتشيك، الذي أطاح به السوفييت قبل عشرين عاما، يلقي خطابه أمام نصف مليون من التشيكيين المبتهجين في العام ١٩٨٩، فقد أحس وهو وسط الحشود الغارقة في الدموع... «إنها كانت الطريقة الوحيدة كي أتفهم معنى ما أشهده: إنه ميلاد جديد للتاريخ الذي حسبت قوى الرجعية أنها قضت عليه للأبد...» [٤٤].

ويوافق مراقبون آخرون على أن أحداث العام ١٩٨٩ يمكن قراءتها لا على أساس أنها نهاية التاريخ، بل بدايته. فقد انقضى ليل القهر الشيوعي الطويل. ففي العام ١٩٨٩ احتشد بضع مئات الآلاف من المجريين في جنازة دولة جماهيرية لإعادة دفن رئيسهم إيمري ناجي الذي أعدم بعد الغزو السوفييتي في العام ١٩٥٦. كان هذا عملا من أعمال التحرر والحزن. كتب أحد المؤرخين في وصفه: «إن هذا المزاج المعتم الحزين، وأحيانا الدامع، لهذا الحشد الضخم، كان شاهدا على ثقل العبء الانفعالي للإحساس بالإذلال وقلة الحيلة الذي عاناه المجريون منذ العام ١٩٥٦»[٤٥]، وهم الآن يمسكون مصائرهم بين أيديهم.

على الرغم من ذلك، وكما لاحظ دافيد ماركوان، فإن «الجماهير التي احتشدت في ساحات أوروبا الشرقية «كانت» تتصرف بوحي من الثورة الفرنسية أو الأمريكية، لا الثورة البلشفية، بل إنهم كانوا يحتجون «ضد» ثورة أكتوبر، ومرة أخرى: الماركسية...»[٤٦]. حتى جليني يعترف بأن جماهير أوروبا الشرقية «كانت توحِّد في المفردات التي تستخدمها بين الاشتراكية من جانب، والإخفاق الاقتصادي والقمع السياسي من الجانب الآخر...». ومن ثم فإن الاشتراكية، التي بقيت على قيد الحياة في أوروبا الشرقية لا تكاد تتجاوز كثيرا جملة من الشكوك حول طبيعة السوق، والرغبة في الإبقاء على شبكة للضمان الاجتماعي[٤٧].

بكلمات أخرى: إن هذه «الاشتراكية» لا تختلف عن الليبرالية الغربية القائمة على نهاية الأيديولوجيا، والمرتبطة بدولة الرفاه والتي تخطط لإدخال إصلاحات ضئيلة عليها. والنقطة المهمة هي أن اليسار في كل

مكان قد أصبح عمليا ونفعيا وليبراليا. يكتب دوجلاس كيلنر، وهو أستاذ يساري، في مقالة بعنوان «هل الماركسية إلى زوال؟» : «ربما كنا في حاجة إلى إعادة التفكير في مفهوم الاشتراكية وإعادة بنائه... ربما يجب علينا أن ننظر إلى الاشتراكية كمثال معياري أكثر منها قوة تاريخية...»[٤٨].

ويرى نورمان برنباوم ـ وهو يلقي نظرة عامة إلى مأزق الاشتراكية ـ أن الفكر الاشتراكي في «موقف دفاعي» دون أن يكون له رصيد أو مشروعات أو آمال. والاشتراكيون الأوروبيون قد أصبحوا «على تهذيب بالغ... قانعين بأنصبة بالغة الضآلة... يخشون أن يطلبوا أكثر من أنفسهم أو من ناخبيهم...»[٤٩]. ويلخص ستانلي أورنوفيتز الموقف: «الحقيقة المرة هي أننا لا نجد الكثير مما يميز اليسار في الولايات المتحدة عن ليبرالية الرفاه الاجتماعي بالأمس وفي الحياة اليومية... وما يروِّع أكثر هو أننا نعيش زمنا نضبت فيه أفكار اليسار...»[٥٠]. ويستنتج واحد من أكثر المفكرين فهما لليسار أن الموقف يبدو كئيبا... «فليس بين التيارات السياسية التي قامت لمناهضة الرأسمالية في هذا القرن تيار واحد لديه الروح المعنوية أو البوصلة الهادية...»»، هذا ما وصل إليه بيري أندرسون في حوار طويل مع فرانسيس فوكوياما: «إن الرؤية الاشتراكية قد تدنت إلى مستوى الشك الراديكالي...»[٥١].

وما يصدق على الاشتراكيين ليس في حاجة إلى جهد كبير كي يسري أيضا على هؤلاء القريبين من المركز: الليبراليين. ولم تكن الاختلافات بين هذه الفئات السياسية كاملة الوضوح في يوم من الأيام، لكننا نستطيع أن نفترض ـ ونحن آمنون ـ أنه إذا كان اليساريون قد نبذوا الاعتقاد بإمكان قيام مستقبل مختلف، فإن الليبراليين يربطون أنفسهم ـ أكثر من أي وقت مضى ـ بدولة الرفاه. أو كما يكتب الفيلسوف ريتشارد روتي: «نحن الليبراليين ليست لدينا سيناريوهات معقولة وعلى مستوى كبير... للمستقبل، وليست لدينا أفكار مماثلة لتلك التي لدى أجدادنا... من أجل تغيير العالم...»[٥٢]. يجب أن ننبذ المشروعات الكبيرة والأفكار الكبيرة التي ضللتنا في الماضي. «وآمل أن نستطيع ابتذال مجمل مصطلح الفكر السياسي اليساري». يجب أن نسقط تعبير «الرأسمالية»، «ونصل إلى

استنتاج أن دول الرفاه البورجوازية الديموقراطية هي أفضل ما يمكن أن نتطلع إليه...» (٥٣).

في عصر لم يكن به يسار، كان الفلاسفة السياسيون مثل ميشيل ج. ساندل يستخدمون قاموسا جديدا أو أعيد صقله من أجل إحياء الليبرالية. وهو يحدثنا في كتابه الذي استُقبل استقبالا حسنا «سخط الديموقراطية» أننا بحاجة إلى «أجندة سياسية جديدة تهبها الحياة جديلة من الحرية المدنية...». فماذا يعني هذا القول؟ إنه لا يعني الكثير، ولا يعني أمورا واضحة، فعلى الرغم من أن الجدية والنوايا الحسنة هي ما تميز كتاب ساندل، إلا أن لغته زلقاء ملساء مع مطالبات دائمة بالفضيلة المدنية والحريات الجمهورية. إنه يكتب بحسٍ من الإثارة المتصاعدة: «ومن شأن الأجندة السياسية التي تغذيها الاهتمامات المدنية أن تثير الخلافات حول معنى الفضيلة وأشكال الحكم الذاتي...». إذا كان هذا القول لا يكاد يقول شيئا، فإن ساندل يزيده إيضاحا بأن هذه الأجندة تواجه تحديين محددين... «الأول هو ابتكار مؤسسات سياسية قادرة على السيطرة على الاقتصاد العالمي، والثاني هو تنمية الهويات المدنية الضرورية لصيانة هذه المؤسسات وإمدادها بالسلطة المعنوية التي تتطلبها...» أو «من أجل بعث الحياة في الجديلة المدنية المتعلقة بالحرية...»، فإن على الأمريكيين «أن يجدوا سبيلا للتساؤل حول الإجراءات الاقتصادية التي تحسن التواؤم مع الحكم الذاتي، وكيف يمكن للحياة العامة في مجتمع التعددية أن تنمي عند مواطنيها الفهم الذاتي الشامل الذي تتطلبه الاهتمامات المدنية...».

تلك هي الليبرالية وقد فقدت مراسيها. إن ساندل يفيض في الحديث عن السلطة الأخلاقية والولاء المدني، وهي مصطلحات تبدو مثقفة وذات طابع ديني غالب، لكن معانيها غامضة. إن الصفات تتدفق حتى تصبح أكواما صغيرة على الصفحات: الفضيلة المدنية، الهوية المدنية، السلطة الأخلاقية، الهوية المشتركة. والحقيقة أن ساندل يحدد أحيانا أنشطة تمثل مواطنة جديدة. وتبدو الممارسات جديرة بالاهتمام، لكنها ليست طازجة أو أصيلة بوجه خاص، ولا هي تتطلب خطابا جديدا. إنه يشير أحيانا إلى «المروِّضين الخائبين» الذين يعارضون أهالي الامتدادات

السكانية العشوائية الذين يعارضون انتشار المحلات متعددة الفروع في مجتمعاتهم المحلية أو الحضريين الجدد الذين «يقيمون مجتمعات محلية أكثر حفاوة بالحياة المدنية المفعمة بالحيوية...»(٥٤).

وليست هذه أمثلة شاردة لليبرالية جادة ومهتزة، فالثرثرة حول الفضائل المدنية والأهداف الجمهورية تملأ ما لا يحصى من المقالات والأحاديث. في قاعات محاضرات حسنة الإعداد يحتشد كثير من الأساتذة الذين لا تفصح وجوههم عن شيء، كي يناقشوا الأزمات الأمريكية قبل أن ينفضوا لحضور مأدبة غداء فاخرة. وما يقدمونه ليس خاطئا، لكنه متعال وغامض. يكتب توماس أ. سبراجنس، وهو أستاذ جامعي كبير: «إن طبعة أكثر جماعية من الليبرالية يمكن أن تتيح لها استعادة بعض ما كان لها في بدايتها من تركيب معياري وثقل معنوي...». وسبراجنس ـ مثل ساندل ـ يرى أن هذه البلاغة تتضمن أمورا عملية: فالليبراليون «يسعون إلى تصميم مؤسسات وسياسات اجتماعية على نحو يعمل على تنمية الصداقة المدنية والإحساس بوجود هدف مشترك... وعليهم أن يبحثوا عن وسائل تنمية مؤسسات مثل المدارس العامة التي تجمع أناسا من أطر مرجعية متباينة معا... وسيمجدون خطابا عاما حول الهوية المشتركة والشاملة...»(٥٥).

ويقوم المنظِّرون السياسيون بحشد هذه المادة كلها في واجهة العرض، لعل أحدا يرغب في شرائها. إن من الصعب أن تقف ضد العاطفة وروح الشعب، ولكن من الصعب أيضا أن تفهم ماذا يعني هذا كله سوى الدعم العام للدولة الليبرالية والسياسات الديموقراطية. والمشكلة هي أن الليبرالية قد باخت وابتذلت لأن اليسار الذي أبقى عليها مخلصة قد اختفى أو تحول إلى الليبرالية أو كليهما معا. إن اليسار كان يشكِّل العمود الفقري الليبرالي، وحين تبخر اليسار وَهَن العمود الفقري. إن انهيار الليبرالية أو مصيرها المحتوم من دون اليسار يمكن إدراكه بنظرة خاطفة إلى المسافة التي قطعت منذ جون ستيوارت ميل، الذي يستدعي ليبراليو اليوم اسمه كثيرا.

وعلى وجه مبسط، يمكن القول إن كتابات ميل، صفحة بعد صفحة وجملة بعد جملة، توجه ضربة لم يستطع الليبراليون المعاصرون ملاقاتها.

فقد تبنى الليبراليون الجدد مصطلحا محلقا، لكنه ليس متعاليا أو متجاوزا، طريفا لكنه ليس عميقا. إن نشوء ليبرالية مَزِقَة وهشة لا يصدر، ببساطة، عن نقص الموهبة أو العبقرية. الأمر، بالأحرى، أن مشاطرة ميل في عالم اشتراكي أدى به إلى اشتراكية يوتوبية، وإلى أن يكتب بدفء وتعاطف عن الاشتراكية[٥٦].

وقد تكون سيطرته على الحقائق الاقتصادية أحد الأسباب التي أكسبت كتابته وأفكاره ليبرالية عملية تخلى عنها التالون عليه. وهذا مثال: إن ميل يدافع عن الملكية الخاصة، لكنه يقف ضد لون غير مقبول منها هو «ملكية الأرض» أي الملكية الخاصة لمساحات الأرض:

> **«حين نتحدث عن «قدسية الملكية» فيجب أن نتذكر دائما أن مثل هذه القدسية لا تسري بالقدر نفسه على ملكية الأرض. لا أحد قد صنع الأرض. إنها الملكية الأصلية لكل أنواع البشر. وملكيتها يجب أن تكون، على وجه العموم، للمنفعة العامة. وحين تكون الملكية الخاصة للأرض ليست للمنفعة العامة فإن هذا شكل من أشكال الظلم... إن من الصعوبة بمكان أن تولد في هذا العالم ثم تكتشف أن كل عطايا الطبيعة مملوكة ملكية خاصة... ولكي يتصالح الناس حول هذا... فلابد من إقناعهم بأن الملكية المقصورة على أفراد أو جماعات إنما هي لمصلحة النوع الإنساني كله، وهم من بين أفراده، ولكن... ليس ثمة إنسان عاقل واحد يمكن أن يقتنع بهذا...»[٥٧].**

* * *

وفي كل مكان، نستطيع أن نرصد معالم العودة إلى السوق أو الفكر المدني. وفي حقبة التفكك الأيديولوجي، لا يقدم اليساريون إلا أكثر الأهداف والأفكار تواضعا. يكتب عالم الاجتماع جيفري ألكسندر: «إن كثيرين من المثقفين أصحاب الالتزام السياسي» يتبنون اليوم أفكارا عن السوق يمكن وصفها بأنها عقلية ومتحررة... «إننا نشهد موت بديل رئيسي، لا في الفكر الاجتماعي فقط، ولكن في المجتمع ذاته...»[٥٨].

ويرى بعض المراقبين ذوي الأهواء اليسارية أن المقولات السياسية القديمة قد فقدت معانيها. يكتب ميشيل توماسكي في كتابه «متروك

للموت» الذي يحاول فيه بعث الحياة في اليسار: «إن الزمن قد تقدم نحو تقليل الاختلافات بين الليبراليين واليساريين...»، «فلا أحد يمكنه أن يتحدث، الآن، حديثا جادا عن تفكيك الرأسمالية، وهو ما كان المشروع الأساسي لليسار في أمريكا من قبل... وبالمثل، فلا أحد يمكنه أن يتحدث حديثا جادا عن اشتراكية عالمية...»(٥٩).

وعند توماسكي، فإن إجراء إصلاحات صغيرة في السوق هي الحد الأقصى للطموح السياسي... «إن المبدأ الأول في البرنامج اليساري الجديد هو وضع إستراتيجية لحماية عائلات العاملين في عصر العولمة...». والمشكلة تتعلق بمحدودية الأهداف أقل مما تتعلق بمحدودية الوسائل المتاحة. فحيث إن رأسمالية العولمة لا يمكن مقاومتها، فإن توماسكي يرى أن على اليسار ألا يعارض اتفاقيات التجارة الدولية، بل أن يعمل على تضمينها «ضرائب هادفة إلى المساواة» بحيث إن البضائع التي تُنتَج بتكلفة أرخص في بلاد العالم الثالث لا يمكن أن تباع بأسعار أقل من البضائع الأمريكية.

وقد لا نكون في حاجة إلى تأكيد أن فكرة التعريفة الحمائية ليست فكرة راديكالية، والحقيقة أن أي إشارة إلى تحول أساسي لا تتردد أبدا في صفحات كتابه. إن توماسكي يهاجم الشركات الكبرى وأولئك المسؤولين التنفيذيين الذين تدفع لهم مكافآت باهظة، لكنه يعتقد أنه في زمن الضربات الموجعة، هذا فإنه «فقط حين يتحدث مرشح للرئاسة أو زعيم حزب أو سواهما من الشخصيات الرئيسة» ويهاجم، مرارا وتكرارا، العلل والمساوئ «يمكن لهذه الشروط أن تبدأ في التغير...». وكما هي الحال في معظم الأحيان، تصبح لغة المصلح العملي لينة وغامضة. ويدعو إلى «خطاب... هادف إلى اجتذاب العاملين ليلتفوا حول فكرة إيجابية - وهو الإمكان الذي يمتلكونه كشركاء سياسيين - كي يجعلوا الشركات الكبرى ورجال السياسة مستجيبين لهم...»(٦٠).

أما روبرت كتنر في كتابه «كل شيء للبيع»، وهو أقرب إلى تيار الوسط الليبرالي، فيطرح فكرا أشد ضيقا ومحدودية، فكل ما يرغب فيه هو إجراء بعض التعديل في السوق. وهو يرى نفسه ناقدا لاقتصاد «دعه

يعمل...» بشكله الخاص، ومناصرا لما يُدعى «الاقتصاد المختلط»، وهو ابتكار يوازي في أمريكيته ألكسندر هاميلتون أو ليندون ب. جونسون. ويعتقد أن النظام الرأسمالي هو «أرقى شكل من أشكال التنظيم الاقتصادي...»، وأنه يكون أحيانا في حاجة إلى بعض الإضافات أو التصويبات أو التعديلات، في مجال الرعاية الصحية، على سبيل المثال، وهو يقدم نقدا مقنعا لذلك الاقتراح ـ الذي يصبح حقيقة في الغالب ـ القاضي بأن تقوم المؤسسات التي تحقق الأرباح بمد يد العون إلى الاحتياجات الصحية للناس.

مرة ثانية: إن لدى كتنر أشياء كثيرة معقولة ليقول، لكن أحدا لا يستطيع أن يزعم أنه يقدم رؤية جديدة مختلفة لأمريكا. إن كتاباته ومواقفه تحمل طابع الفكر المعتاد في واشنطن، وهو يناصر اقتراحا بخلق فئة جديدة من «الشركة المسؤولة» التي يمكن أن تحظى بتخفيضات في الضرائب في مقابل توفير موارد مالية لشؤون البيئة أو شؤون العاملين. وبين شروط أخرى، فإن قيام هذه الشركة «يقتضي الإسهام، على الأقل، بنسبة ٣٪ من قوائم الأجور، في خطة تعويض متحركة تقوم على الأسس المقررة ذاتها لتعويض المعلمين في الميزانية...»، ويتطلب هذا الاقتراح أيضا «نظاما ضرائبيا خاصا على سندات التجارة قصيرة الأجل...».

والفكرة، كما هي مصاغة في لغة بيروقراطيي واشنطن، هي أقل من أن تثير الاهتمام، وهي بصعوبة مفهومة لغير المعنيين. وبعض اقتراحاته الأخرى على مستوى منخفض من حيث إمكاناتها العملية. فلمواجهة اللامبالاة السياسية الواضحة لدى الأمريكيين، يقترح كتنر «هيئة محلفين سياسية»، شيئا يشبه هيئة محلفين زائفة، يتحمل فيها «مواطنون عاديون» مسؤولية حل مشاكل سياسية عامة وعسيرة، فبعد أن يقدم الخبراء آراءهم يصل المحلفون إلى الحكم. ولا يتضح لنا السبب الذي يدفع الأمريكيين الضجرين، الذين ـ بصعوبة ـ يصوتون في الانتخابات أو يطالعون الصحف، إلى أن يقضي الواحد منهم أسبوعا يستمع إلى آراء الخبراء حول خطط الصحة العامة أو تعديل قوانين الضرائب. وعلى أي حال، فإن كتنر له خبرة مباشرة بهذه العملية:

> «لقد شاركت في واحد من هذه الشؤون، كان موضوعه العجز في الميزانية. كنت الشاهد الخبير في مواجهة ممثل الجمهوريين فيني ويبر... وكل منا يستعين بفريق من الخبراء... وقضى اثنا عشر شخصا من المواطنين العاديين ـ كانت مكافأتهم رحلة إلى واشنطن إضافة إلى مكافأة شرفية متواضعة ـ أفضل أوقات الأسبوع عاكفين على دراسة مسائل تتعلق بالمالية، وقد صوتوا في نهاية الأسبوع إلى جانب خفض نفقات الدفاع...»(٦١).

ويقرر كتنر ـ بكل جلال ومهابة ـ أن مؤسسة وقفية وجامعة يمكن أن توفرا النفقات اللازمة لهذه التجربة في الفضيلة المدنية. وليس المرء في حاجة إلى أن يكون مناصرا للجناح اليميني كي يتساءل عما إذا لم يكن ثمة وجوه أخرى لإنفاق المال سوى استدعاء وإطعام فرق عدة من الخبراء واثني عشر شخصا عاديا لقضاء «أفضل أوقات الأسبوع»، وليس في حاجة إلى أن يكون ساخرا لاذع السخرية كي يتساءل حول إقحام «المواطنين العاديين» في مثل تلك الشؤون. وعلى أي حال، فإن هذا الاقتراح تكاد لا تكون له صلة باللامبالاة السياسية.

أما بول ستار ـ وهو شريك كتنر في تحرير مجلة سياسية ـ فهو يضع الأمر مباشرة وبوضوح. فالاشتراكية ألهمت الليبرالية، يوما، بأفكار طموح عن التحول، لا أكثر، وقد آن الأوان لكي تترك الساحة. والمشروع الاشتراكي «يلقى الشكوك على نطاق واسع»، والليبرالية لم تعد في حاجة إلى الاشتراكية... «فالاشتراكية، ببساطة ليست قَدَرنا المرسوم...»، وعند ستار فعلى الحلم القديم أن يستسلم، والنقطة الأساسية هي التعديل، لا التحول «إصلاح الرأسمالية، نعم، أما إبدالها، فلا»، وهو يدعو إلى وضع نهاية لقصة الحب القديمة... «فحين كانت الاشتراكية شابة متوهجة، وقع بعض الليبراليين في هواها وهاموا بها، وهذا شيء مفهوم... وقد آن أن تصل هذه الحكاية الرومانسية إلى نهايتها مرة واحدة وإلى الأبد...»(٦٢).

حتى الجهد الجاد لإنعاش الراديكالية، كما في كتاب رالف ميليباند «الاشتراكية في عصر متشكك»، فإنه يقدم نفسه بهدوء واعتدال: «إن الحكومة الاشتراكية يجب أن تعطي الأولوية القصوى لتحقيق العمالة

الكاملة، وعليها أن تحول حق العمل إلى واقع»، ويواصل: «إن جانبا أساسيا من سياستها يجب أن يتوجه نحو إتاحة تسهيلات هائلة لإعادة تدريب وإعادة تجديد المهارات...» [٦٣]. وهكذا... ففيما مضى من الزمان كان اليساريون والراديكاليون يتحدثون عن تحرير العمل، في حين يدور الحديث كله الآن عن العمالة الكاملة، وإعادة تأهيل وتدريب القوة العاملة.

ويشرح إيرا كاتزنلسون، وهو عالم سياسة يساري، لماذا يؤمن بأن الاشتراكية «يجب أن تمر بعملية إنقاص قاسية...». بحيث تضع لنفسها حدودها الذاتية ويكتب ـ في لغة أنيقة مهذبة ـ أن الاشتراكية يجب أن تتخلى عن هذا الحلم المستحيل بوجود مستقبل يخلو من الاستغلال خلوا تاما، وأن تتبنى أهدافا «ذات طبيعة تحسينية»، «وفي الوقت ذاته تستعيد الليبرالية الخصائص الاجتماعية الكامنة المتمثلة في تقديرها لمعيار الاستقلال الذاتي...» [٦٤]. إن كاتزنلسون بالنسبة للاشتراكية مثل ساندل بالنسبة لليبرالية.

ويؤيد اشتراكيون آخرون ـ مرة أخرى ـ النماذج الإسكندنافية المألوفة. يكتب الكاتب الاشتراكي بوجدان دينيتش في كتابه «بعد الطوفان»: «إنه من المفيد أن نحدد أكثر مسألة إمكان قيام اشتراكية قابلة للحياة في مجتمع صناعي متقدم» والمثال؟ «دولة ذات تقدم كبير مثل السويد» [٦٥]. ويضرب تشارلس ديربر ـ في كتابه «ما هو اليسار»؟ ـ المثال بالمؤسسات التعاونية الباسكية في إقليم موندراجون في إسبانيا، فيكتب بروح من التفاؤل: «إن **موندراجون** ليس اسما مألوفا الآن، لكنه يجب أن يكون كذلك، وسوف يكون كذلك...»، فقد وجد في موندراجون مؤسسات يملكها ويديرها العاملون فيها، وهذا نموذج يمكن أن يضاهى [٦٦].

حتى الاشتراكيون المتصلبون يؤيدون هذا التحول الشامل في المشروعات السياسية. والاشتراكيون يقدمون أنفسهم اليوم باعتبارهم رجال أعمال ذوي طابع عملي. وهم قد أحلوا أنفسهم من المواقف الراديكالية واليوتوبيات الغارقة في الضباب. يفتتح جون أ. رويمر ـ وهو مفكر يساري مرموق ـ كتابه «مستقبل الاشتراكية» بانهيار الشيوعية السوفييتية. لكنه يقول إن هناك «اشتراكية بديلة» أو «اشتراكية سوق» ما

زالت ممكنة ومرغوبا فيها. وهو يريد اشتراكية تعمل على تحقيق هدفين معا «الكفاءة والمساواة»، ويضع تخطيطا لنموذج واقعي، وهو نموذج يصفه أحد دعاته بأنه يقوم على «طريقة بسيطة نسبيا» وهو توزيع القسائم أو الكوبونات[٦٧].

لكن هذا التخطيط البسيط يبدو معقدا إلى حد ما، وهو يتطلب إصدار «كوبونات» غير قابلة للتحويل، توفر حصصا من الملكية في المؤسسات والشركات. وهي تُمنح للمواطنين على أساس من المساواة الكاملة، وتُسترد في حال الوفاة، وهي تتيح للجميع ملكية متساوية في ثروة المجتمع، وهي غير قابلة للبيع أو التنازل، مما يحول دون نشوء صور جديدة من عدم المساواة. ومكاسب هذه الطريقة عدة: «إذن، لنا أن نتوقع أن يكون الفقراء هم الجماعة المسيطرة في معظم المؤسسات، حيث إنهم يملكون أغلبية الكوبونات... وبالتالي فإن المؤسسات سوف تختار مستويات الاستثمار لمصلحة الفقراء...»[٦٨].

هل هذه الخطة عملية أو ممكنة؟ إنها تقترح مساواة تامة في إعادة توزيع الناتج، فكل المواطنين يحصلون على القدر نفسه من الكوبونات وملكية ثروة المجتمع. دونالد ترامب والعاملة في الفندق سيكون لهما نصيبان متساويان في الفندق الذي كان ترامب يملكه وحده. ما إمكانات النجاح لمثل هذه الخطة؟ لا شيء. بعبارة أخرى: تلك إصلاحات عملية تستلزم قيام ثورة.

ويقدم هذا المخطط نفسه باعتباره مشروعا محدودا تم التفكير فيه على نحو منهجي، مثالا لاشتراكية جديدة، غير يوتوبية، وواقعية الطابع. والحقيقة أن رويمر يضيف ملحقا يحسب فيه ـ حتى أعشار السنت ـ الأرباح التي كان يمكن أن يبنيها كل فرد بالغ في الولايات المتحدة لو طُبق «اقتصاد الكوبون» في العقود التي تلت الحرب العالمية. وعلى سبيل المثال، فهو يقدر أن كل فرد في العام ١٩٨٩ كان يحصل على مبلغ ٣١٠,٤١٤ دولار، وهو أقل كثيرا مما كان عليه الأمر في العام ١٩٨٨ حين حصل كل فرد على ٨٢٠,٧٩٤ دولار[٦٩].

لقد تقلصت الاشتراكية هنا لتقتصر على فكرة المساواة كما تحددها الكوبونات والحوافز والمنافسة. ناضل من أجل الاشتراكية ثم احصل على

٣١٠,٠٤١ دولار. ويعترف رويمر أن الاشتراكيين يمكن أن يعتبروا أنفسهم «منتصرين» إذا استطاعوا أن «يضعوا نظما تتيح درجة من المساواة في الدخل ومستوى من الخدمات العامة يماثل ما هو موجود في الديموقراطيات الاجتماعية لدول الشمال...»[٧٠].

وليس هذا مثالا شاردا: فكثيرون من الاشتراكيين المعاصرين يحاولون أن يكونوا عمليين حسب مقتضيات السوق. ويؤكد اشتراكي آخر أن «اشتراكية السوق البراجماتية» ذات علاقة واهية باشتراكية الماضي. جيمس أ. يونكر، وهو أستاذ للاقتصاد، يقترح اشتراكية مكرسة تماما للمساواة، تتركز فيها سلطة المؤسسة أو الشركة فيما يدعوه «مكتب الملكية العامة». وهو يأسف لأن الاشتراكيين في الماضي قد أدانوا الرأسمالية لأبعد الحدود. وعلى الرغم من أن هدفهم كان تقوية تيار دعم الاشتراكية، «إلا أن تلك الاتهامات غير المحسوبة ضد الرأسمالية قد تكون أضعفت قضية الاشتراكية من خلال الإيحاء بأن أنصارها كانوا، في معظمهم، متحمسين طائشين مدفوعين بخيالات يوتوبية».

أما «الاشتراكية البراجماتية حسب مقتضيات السوق»، فهي، من الناحية الأخرى، «صياغة محافظة وبالغة الدقة للاشتراكية». ويوضح يونكر مدى محافظتها، فاشتراكية السوق عنده سوف تزيد «بشكل ما» المساواة في توزيع الدخل، مع التأكيد على تعبير «بشكل ما»، وهذا كل شيء... «ولن يكون لها بالضرورة أي تأثير مفيد ذي دلالة على المشاكل الاجتماعية القائمة... مثل الاغتراب أو الجريمة والمخدرات والعنصرية الجنسوية وتدهور البيئة والعسكرية والإمبريالية...»[٧١]. إنها اشتراكية ملائمة للرأسمالية.

ويزعم دونالد وايس، وهو أستاذ يساري، في كتابه «طيف الرأسمالية ووعد مجتمع بلا طبقات» أن الأحداث الأخيرة قد أطاحت بالكثير من الماركسية، لكنها لم تطح بها كلها. وفكرة مجتمع بلا طبقات «ليست مرغوبة فقط، بل تتزايد احتمالات معقوليتها...». كيف يمكن تحقيق مجتمع بلا طبقات، في حين يعمل كل شيء ضده؟ بأسهل مما ظن حتى رويمر: تفكيك نظام التعليم العام.

فعند هذا الماركسي، فإن التعليم العام يخلِّد الفروق الطبقية... «إن السوق التنافسي في التعليم سيجعلنا أقرب إلى هدف المجتمع اللاطبقي مما يمكن أن يجعلنا التعليم العام...»، فالاشتراكية، أو ما يبقى من الفكرة الاشتراكية، وهو بالتحديد المجتمع اللاطبقي، يمكن تقديمه عن طريق «نظام ضمان... وهو لحظة اقتصادية أساسية في الإطاحة بالطبقات...»[٧٢]. مع «نهاية القرن» تبحث الماركسية عن حياة بعد الموت كرأسمالية أكثر اكتمالا.

وثمة مغامرة أخرى للنفخ في النار التي لن يتدفأ بها أحد، يقوم بها ميشيل ألبرت، وهو كاتب وناشر اشتراكي قديم، في كتابه «التفكير في المستقبل» الذي يحوي مزيجا من الإثارة والثرثرة الأكاديمية مع رؤية قاتمة للمستقبل. وألبرت يبدو مبتهجا بفكرة «اقتصاديات المشاركة» Participatory Economics لدرجة أن يعطيها اسما مركبا من الشقين الأولين للكلمتين (PARECON) ـ باريكون ـ وبإحساس عميق بأهميتها يجعلها في عناوين الفصول الأخيرة من كتابه: «ردود الأفعال نحو باريكون» و «ماذا بعد باريكون؟». وهو يريد أن يميز هذا «الباريكون» عن اشتراكية السوق.

وينتابنا إحساس بالطابع الغريب للفكرة وهو يصف الهدف: «أن نخفض إلى الحد الأدنى (إلى الصفر لو أمكن) إمكان التقدم الذاتي السلبي النتيجة اجتماعيا، بمعنى منع بعض الناس من أن يعيشوا «حياة أفضل» من الآخرين ما لم يكونوا قد قدموا تضحيات شخصية أعظم». وإذا بدا لنا هذا الأمر وحشيا أو كئيبا، فهو يؤكد لنا أن «التقدير والمكانة الاجتماعية لتلك القدرات المتميزة التي تحقق فوائد اجتماعية عظيمة للآخرين سيكون على مستوى عال جدا...»، وخشية ألا يكون هذا كافيا لدفع الجماهير إلى الفعل، فإن نثر ألبرت البليغ سيثيرهم: «وما يميز اقتصاد المشاركة عن كل ما سبقه من قبل ليس أن أحدا لن يكون عليه أن يؤدي عملا ما لا يحبه، ولكن إذا وُجد عمل في سياق وظيفة أحد ما لا يرضيه، فهو موجود لأن من غير العدل أن يكون غائبا...» [٧٣].

إن أولئك الذين لم يقعوا في الحب أبدا لديهم قليل مما يخافون. وربما لهذا السبب فإن جانبا من أعنف النقد الموجه إلى السوق لا يصدر عن الاشتراكيين أو الليبراليين، بل يصدر عن المحافظين

المتحررين من الإثم والاعتذار. وربما لم تكن المصطلحات هنا دقيقة، فما **المحافظة** اليوم؟ مهما يكن الأمر، فإن ثمة كاتبَين يرتبطان بمجلة «أسبوعية الأعمال» (Business Week) شنا هجوما شجاعا على رأسمالية السوق لم يصدر عن كاتب من اليسار المعاصر كله. إن ويليام ولمان وآن كولامسكا لم يكتفيا في كتابهما «اقتصاد يهوذا: انتصار رأس المال وخيانة العمل»، لم يكتفيا بالدفاع عن العاملين بأجر، بل طرحا للتساؤل مسألة نجاح الرأسمالية غير المقيدة. إن انحلال الإمبراطورية السوفييتية كان يعني انتصارا للغرب في الحرب الباردة، لكنه أيضا «دمر إمكان تدخل الدولة بأشكال أكثر رقة، تتراوح ما بين الاشتراكية الديموقراطية، وتلك الإصلاحات الرقيقة في السوق مثل **النيوديل** الأمريكي». ليس ورثة ماركس فقط، بل أيضا ورثة فرانكلين د. روزفلت وليندون ب. جونسون باءوا بالخسران.

ولليوم، نجد حتى أحزاب اليسار تمجد القطاع الخاص وتطريه، وتتشكك في قدرة الحكومة على الخدمة العامة. على الرغم من ذلك فإن ولمان وكولا موسكا يذكّران بحقيقة يعمد اليسار إلى خفض صوتها:

> **«إن الأمراض الاقتصادية في الدول الشيوعية والاشتراكية لا تقيم - في ذاتها - الدليل ضد الحكومة. لقد فعلت الحكومة ما يكفي من الخير، وفعل السوق الحر غير المقيد ما يكفي من الشر في الدول الصناعية الغربية خلال القرن العشرين، مما يثير قلقا جادا حول التأثير النهائي لانحراف السياسة الاقتصادية نحو اليمين في كل أرجاء العالم الصناعي...».**

ومن المؤكد أن هذين الكاتبين لا ينطويان على رؤية بعيدة المدى للمستقبل، وهما يستبقان وجود الأزمات والعمالة المحدودة، لكنهما يدعوان إلى إصلاحات محدودة «تقوم على ما هو ممكن»: توازن أفضل بين العمل ورأس المال. باختصار: إنهما يعتقدان بوجوب «إنقاذ الرأسمالية من نفسها...» (٧٤).

* * *

المسألة هي سقوط رؤية يوتوبية تشرَّبها اليساريون والليبراليون ذات يوم. النقطة المهمة هي أنه يصعب القول بأن تحسين الحالة السائدة أو

زيادة الرفاه أو توسيع الديموقراطية هي أمور سيئة في ذاتها. السؤال ـ بالأحرى ـ هو المدى الذي يمكن أن يؤدي إليه الالتزام بإجراءات معقولة إلى الالتزام بأخرى ليست كذلك، بل خيالية ومدمرة. هل يمكن لليبرالية أن يكون لها عمود فقري إذا كان اليسار متهافتا؟ هل يمكن للراديكالية أن تستمر إذا هي اقتصرت على الوسائل والطرائق، هل يمكن لليسار أن يبقى إذا تخلى عن أي أمل يوتوبي أو خطة يوتوبية؟ قبل عدة سنوات قال ت. و. أدورنو: «إن فكرة اليوتوبيا قد اختفت تماما من مفهوم الاشتراكية، ومن ثم تغلبت الأجهزة والوسائل على أي مضمون محتمل...» [٧٥].

ومن المؤكد أنه حتى أولئك محدودو الألفة بالماركسية يعرفون أن مؤسسيها قد أدانوا الاشتراكية «اليوتوبية»، وقدروا التوجهات «العلمية» والعملية. هذا نصف الحقيقة فقط، فالماركسية واليوتوبية لم يوجدا أبدا كنقيضين بسيطين[٧٦]. على أنه يبقى صحيحا أن الروح اليوتوبية ظلت حية بوجه خاص بين اليساريين المنشقين من بول لافارج ووليم موريس إلى والتر بنجامين وأرنست بلوخ. فقد رفض هؤلاء المفكرون تصور المستقبل على أنه صورة معدلة من الحاضر، حيث لا يتم إلغاء العمل أو الهبوط به إلى الحد الأدنى، ولكن زيادة التعويض عنه فقط. حول هذه القضية ذاتها كتب لافارج، زوج ابنة ماركس، كراسة لاذعة في العام ١٨٨٣، يهاجم فيها عبادة العمل، وجعل عنوانها «الحق في أن تبقى كسولا».

يرى لافارج أنه ليس رجال الاقتصاد والأخلاقيون وحدهم الذين يعتقدون أن المزيد من العمل هو شفاء كل الأدواء الاجتماعية والشخصية، بل كذلك الاشتراكيون والعمال الكادحون. وهو يستهل كراسته بمحاكاة ساخرة لاستهلال «البيان الشيوعي»: «إن وهما غريبا يتملك الطبقات العاملة... هذا الوهم هو حب العمل، العشق الطاغي للعمل...». إن ديانة العمل قد انتشرت في المجتمع كله بحيث أعاقت الأفراد وعوّقتهم، على الرغم مما يلاحظه لافارج من أن الأغنياء يعظون الآخرين بالعمل ويختارون هم أوقات الفراغ.

وعلى الرغم من أن العالم القديم كان ينظر إلى العمل باعتباره لعنة، إلا أن المجتمع الصناعي الحديث ينشر عبادة العمل على نطاق واسع،

ويأمل لافارج - دون أمل - في أن تقوم الطبقة العاملة برفض عبادة العمل، وأن تطالب «بحقوقها في الكسل»، فتتحدد ساعات العمل بثلاث، «وينفق العمل بقية ساعات النهار والليل في الفراغ والاستمتاع»:

«إن على الطبقة العاملة أن تستأصل من قلبها تلك الرذيلة التي تسيطر عليها وتحط من طبيعتها، وعليها... لا أن تطالب بحقوق الإنسان، ولا تطالب بحقوق العمل التي ليست سوى حقوق التعاسة... بل أن تصوغ قانونا صارما يمنع أي إنسان من العمل أكثر من ثلاث ساعات كل يوم... حينذاك سوف تشعر الأرض... الأرض القديمة المرتعشة بالفرح، بوثبة جديدة تتخلل كل أرجائها...» (٧٧).

في الموضوع نفسه - أيضا - فقد أدان والتر بنجامين الاشتراكيين التقليديين الذين «بعثوا» تلك «الأخلاقية البروتستانتية المتعلقة بالعمل»، والذين يعتقدون بأن العمل في المصانع يمثل «التقدم التكنولوجي». وفي مواجهة هذه الأفكار ضيقة الأفق يعود بنجامين إلى اليوتوبيات القديمة، مثل يوتوبيا شارل فورييه «الذي تبدو خيالاته، التي تم تسخيفها دائما، تبدو الآن معقولة بشكل مدهش...» (٧٨).

وبالنسبة لعالم عملي، فإن كتابات فورييه تبدو لعنة حقيقية، فقد كان يحلم بكواكب مستثارة، ونظام جنسي متحرر، وفردوس من الطعام. حتى أفقر الفقراء يمكن أن يتناول الطعام خمس مرات كل يوم، ويكون له حق الاختيار من اثني عشر صنفا من الحساء، واثني عشر نوعا من الخبز والنبيذ، واثني عشر طاقما من اللحوم والخضر. وعلى خلاف كتتر الذي كان يقترح وجود محلفين سياسيين، يوصي فورييه بمحلفين في تذوق الطعام، فقد كان - كما أثبت كاتب سيرته - يحلم بيوم «تستبدل فيه حروب الحضارة بما يمكن أن يبلغ مباريات مطولة في الطهي...» (٧٩). ولا أحد قد هاجم دين التجارة كما هاجمه: «إن الحكمة والفضيلة والأخلاق قد أصبحت كلها موضات بالية، وكل شخص يتعبد الآن لمقام التجارة. وعظمة الأمة الحقيقية، والشيء الذي يعتبره الاقتصاديون مجدها الحقيقي، هو أن تبيع زوجا من السراويل أكثر مما باعت الإمبراطورية المجاورة، بدل أن تشتريه منها...» (٨٠).

على طول السنين، وفي مواجهة الحكمة التقليدية، غذَّى اليوتوبيون رؤية للحياة تتجاوز شروط السوق. وسط الجيشان الثوري الذي أعقب الحرب العالمية الأولى، صاغ المفكر المجري جورج لوكاتش نظريته حول «الثقافة القديمة والجديدة»، وفيها أكد أن الاقتصاد الاشتراكي لم يكن هو الهدف، بل كان ـ ببساطة ـ شرطا أوليا كي تتقدم الإنسانية نحو ثقافة إنسانية جديدة. وأغلب الراديكاليين ـ فيما يقرر لوكاتش ـ لا يتفهمون أن السلطة السياسية وإعادة التنظيم الاقتصادي ليست أهدافا في ذاتها إطلاقا، فليس الهدف نظاما اقتصاديا جديدا، لكنه التحرر من التسلط المرضي للاقتصاد:

> **«ونستطيع أن نوضح هذا بمثال بسيط: هذا إنسان يجهد عقله في مشكلة علمية صعبة، لكنه يتعرض في أثناء عمله لألم قاسٍ في أسنانه. واضح ـ في معظم الحالات ـ أنه لن يستطيع متابعة أفكاره ومواصلة عمله ما لم يتخلص أولا من هذا الألم المباشر. وهكذا، فإن القضاء على الرأسمالية وإعادة بناء الاقتصاد على أسس اشتراكية إنما يعني التخلص من كل آلام الأسنان للإنسانية كلها...»[(٨١)].**

«التخلص من كل آلام الأسنان للإنسانية كلها...»: هذه المقولة لم يعد أحد يفكر فيها، ولم يعد أحد يصرِّح بها، وهو ما يشي بنهاية اليوتوبيا.



2 خرافة التعددية الثقافية

تساءل أ. ب. هاريسون الكبير، عالم الكلاسيكيات، في كتابه عن «الهوية الثقافية الأمريكية»: «لماذا نضع وصفة إعداد كرات الجبن على الأعلام الثورية؟» كان يشير إلى الشعار القومي «E Pluribus Unum» (أي: «واحد من كثير» أو «من الكثير واحد») الذي يظهر على العملة والرموز الرسمية في الولايات المتحدة. وحسبما يقول به هاريسون، فإنه مقتبس عن قصيدة لفيرجيل، يقدم فيها وصفة إعداد كرة الجبن، التي كان يفضلها المزارعون الرومان: «يقول فيرجيل: ضع كل مكونات كرة الجبن في برميل، واخلطها معا، وبسرعة سيكون عندك واحد من كثير...»(١).

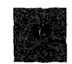
والأمر الغريب أنه لا يكاد يوجد اتفاق حول مصدر هذا الشعار أو معناه(٢). وإذا كان فرجيل هو المصدر النهائي له، فإن نص هذه الجملة لا يوجد في أشعار الشاعر الروماني، بل لا يوجد في أعمال أي كاتب لاتيني على الإطلاق. ومؤسسو الخاتم الكبير للولايات المتحدة، الذين أقروا هذا القول، هم جيفرسون

وآدامز وفرانكلين، وقد عهدوا إلى فنان فرنسي - سويسري بتصميم الخاتم، فإما أنه هو، أو فرانكلين، من اقتبس هذه الكلمات عن صحيفة إنجليزية شهيرة كان اسمها «مجلة السيِّد» (The Gentleman Magazine)، كانت تضع هذه الكلمات E Pluribus Unum على صدر صفحتها الأولى.

و«مجلة السيِّد» - بدورها - قد التقطت هذه الكلمات عن دورية قديمة كان يصدرها في لندن البروتستانتي الفرنسي (الهوجونت) بيير أنطوان مونتييه، الذي يبدو أنه ابتكر هذا الشعار. وحين أضاف مونتييه E Pluribus Unum إلى صحيفته، فقد كان يعني - على وجه التقريب - عكس ما يتردد الشعار عادة ليعينه. كتب مونتييه في ١٦٩٢، مشيرا إلى هذه الكلمات: «إن إضافتها إلى مطبوعة منوعات تعني أنه لو تُقُبِّل موضوع واحد فقط من موضوعاتها الكثيرة، فإنها تلقى القبول من كل القراء...»[٣]. بالنسبة لمونتييه، إذن، فإن الكثير لا يصنع واحدا، الأمر، بالأحرى، أنه كان يعتقد أن مجلته تُعد ناجحة إذا لقي موضوع واحد من موضوعاتها الكثيرة إعجاب القراء.

أما إدوارد كيف، محرر «مجلة السيد» فيبدو أنه كان يعني شيئا آخر حين تبنى هذا الشعار، فمجلة كيف كانت تقوم غالبا على نشر مواد مختصرة عن مصادر أخرى، ومن ثم كان هذا الشعار يعني عنده إعداد موضوع واحد من عديد من المواد المختلفة، وهي ممارسة كانت شائعة وقتذاك، وكانت المجلات الإنجليزية تضع شعارات تشير إلى تنوع مادتها، وكيف نفسه وضع أيضا شعارا «أكثر من حيث الكم، وأعظم تنوعا من أي كتاب من حيث النوع والسعر»[٤]. استخدامه، إذن، لكلمات E Pluribus Unum لا تكاد تكون له علاقة بصنع كرات الجبن، بل له، بالأحرى، علاقة بالإعلان.

وكيف، الذي كان معتادا على سرقة وتبديل وتزييف الموضوعات المحلية، عُرف بأنه قرصان أدبي[٥]، فضلا عن أن مونتييه الذي ابتكر الشعار، عاش حياة لا يمكن أن توصف بالاستقامة، ولقي حتفه مختنقا في مبغى[٦]. باختصار، إن شعار E Pluribus Unum المرفوع كشعار للتعددية الثقافية الأمريكية، ليس، فقط، مفتقدا تراثا كلاسيكيا واضحا، بل



مختلطا أيضا بالغموض والفضيحة، وهذا أحد مؤرخي القرن التاسع عشر، حين بحث في هذا التاريخ الشائك، وجده أمرا مخزيا:

«لقد كنا غير محظوظين، بشكل استثنائي، في اختيار هذا الشعار، ومن الصعب أن تجد شعارا آخر أكثر ابتذالا وأقل لياقة من «E Pluribus Unum»، بالتأكيد، ليس ثمة شعار يمكن أن يكون نابيا وبلا دلالة مثله... شعار ذو أصل حديث مبتذل لا علاقة له بأصل كلاسيكي... شعار بلا مستدعيات أدبية أو تاريخية... شعار مجرد تماما من أي صدى ديني أو أخلاقي... شعار يمكن أن يعني الاتحاد أو التفكك وفق أهواء كل فرد... ولسوء الحظ غالبا ما يعني المعنى الأخير لدى واضعيه الأصليين... وكل مواطن يحمل في قلبه مصالح وطنه لابد أن يأسف لسوء اختيار هذا الشعار الذي لا يلائم جمهورية عظيمة على الإطلاق...»(٧).

وعلى أي حال، فإن هذا الشعار غير اللائق، والتعدد الذي يعنيه، أو يُعتقد أنه يسيء تقديمه، قد فتن الجمهورية الأمريكية منذ البداية، وحدث ما لا يزال يحدث في زمننا الحديث، حين يتحول الاهتمام إلى عصاب(٨)، قضايا قليلة فقط هي التي لقيت مثل هذه الحماسة الواسعة للتعدد وتجلياته في التعدد الثقافي والتنوع الثقافي والثقافة المتعددة، فهذه العبارات تتصدر آلات الخطب والمقالات، وتظهر في مئات الموضوعات والكتب. والمسؤولون في الحكومة، وعمداء الكليات، ومديرو الشركات الكبرى، والقيِّمون على المتاحف، ومسؤولو المدارس العليا ـ وسنكتفي بالقليل فقط ـ يعلنون التزامهم بالتعددية الثقافية، وإحدى الأمارات الحديثة هي أن يُصدر «المجلس الأمريكي للتعليم» دليلا لبرامجه ومطبوعاته عن التنوع الثقافي تبلغ صفحاته الأربعمائة(٩).

حتى المحافظون، الذين يُتوقع أن يسبحوا ضد هذا التيار، غالبا ما يلقون بأنفسهم في لجته، محددين اعتراضاتهم على تشوهات هامشية، لا على الأمر نفسه، وهم ـ في العلن على الأقل ـ يترددون طويلا في إبداء احتجاجهم القوي على التعددية الثقافية الكبيرة، ولكي يقدموا أوراق اعتمادهم أصدرت مؤسسة محافظة مجلة باسم «التنوع» يحررها أمريكي ـ أفريقي اسمه ديفيد س. بيرنشتاين(١٠).

ويواصل الليبراليون واليساريون عرضهم. إنهم يحددون أنفسهم بحماسهم للتعددية الثقافية، كلما زاد تأييدك لهذه التعددية، زاد نصيبك من الفضائل. وكتاب لورانس ليفين «انفتاح العقل الأمريكي» ـ وهو الرد الليبرالي على كتاب بلوم «انغلاق العقل الأمريكي» ـ يفيض حماسة للتعددية الثقافية. «لقد أعدنا اكتشاف هذا الحس بالإثارة، الحس بالإمكانات التي لم تتحقق بعد... لقد شرع الباحثون ـ أخيرا ـ في استكشاف وتنقيح وتوسيع مضامين التعددية...»[11]، وعند الليبراليين واليساريين فإن معارضة التعددية تماثل تماما التساؤل عن دورة الأفلاك.

على أن التعددية لم تكن على هذا القدر من الشيوع دائما. فقد ذكر هوراس م.كولين ـ وهو الذي صاغ، حرفيا، تعبير «التعددية الثقافية» ـ في العام ١٩٢٤ أن هذه الفكرة «لم تكن شائعة في أي مكان من الولايات المتحدة»، وكان يعرف السبب، فالهجرات الواسعة والحرب العالمية الأولى زادت حدة مشاعر الخوف العام من الأجانب، ومن ثم أصبحت كلمات السر هي الأمركة والتمثل، لا التعددية والتنوع. وعند كولين، فإن انبعاث هذه الـ «كوكلوكس كلان»(*) العائدة من جديد جسدت امتثالا أمريكيا كابحا... «كان البديل أمام الأمريكيين هو الكوكلوكس كلان أو التعددية الثقافية...»[12].

وبعد سبعين عاما، أصبح الجميع ـ عدا بعض المحافظين المنشقين القليلين ـ يشاركون كولن الاحتفال «بالتعددية الثقافية». يؤكد ناثان جليزر: «كلنا مؤمنون بالتعددية الثقافية» ويمكن «أن نستمرفي مناقشة التفاصيل»، لكن التعددية جاءت لتبقى، وانتصارها كان «تاما »[13]. ويكتب المؤرخ دافيد أ. هو لينجر: «حدث أن كانت التعددية الثقافية حركة صغرى في تاريخ الثقافة الأكاديمية والأدبية الأمريكية...» أما في عقد التسعينيات فقط «حدث تغير هائل»، ومنذ المناقشة القديمة «فإن أكثر الاختلافات أهمية» هو «الانتصار المطلق... للإيمان بأن على الولايات المتحدة أن تغذّي ـ لا أن تُضْعِف ـ هذا التنوع الهائل من الثقافات المتميزة...» والآن «فإن

(*) «الكوكلوكس كلان»: جمعية سرية نشأت في الولايات المتحدة بعد الحرب الأهليةلترسيخ سيطرة البيض على الزنوج.

مناوئي هذه الفكرة هم غالبا في مواقف الدفاع عن السياسات القومية ووسائل الاتصال الجماهيري والتعليم العام والبيئة الأكاديمية...»[١٤].

حتى مناصرو التعددية الثقافية والراديكالية، الذين يعلنون المتغير الليبرالي، يزعمون أنهم يمتطون ذروة التاريخ. كريستوفر نيوفيلك وأفيري ف.جوردون، وهما أستاذان في جامعة كاليفورنيا، يُعَنِّفان المعلِّق المحافظ راش ليمباو على مهاجمته للتعددية الثقافية، وهما يلاحظان أنه «يشعر، مصيبا، أنه على هامش تنوع هائل هو الحقيقة الثابتة في مجال الثقافة...»[١٥]. واللغة هنا كاشفة، فالتنوع يسود المجرى الرئيسي للتيار، والمحافظون الرافضون هم على الحواف.

فكيف حدث ما حدث، ولماذا؟ هل كان ثمة برنامج يدعمه كولين وقلة من المثقفين المنشقين الآخرين استطاع أن يكسب الجميع إلى صفه؟ هل أدَّت هجرة جديدة متنوعة إلى ضرورة الإقرار بالتنوع الثقافي؟ هل أصبحت الجماعات الثقافية أكثر ثقة ويقينا والأمريكيون أكثر ميلا إلى السماحة والليبرالية والعالمية؟ هل الحفاوة بالتعددية الثقافية حكاية نجاح مطرد، وحماسة متزايدة لأمريكا أكثر تنوعا؟ أو أن الأمر ـ كما يعتقد ناثان جلازر ـ جاء نتيجة «الإخفاق في ضم قسم أكبر من السود إلى المجتمع المشترك»؟[١٦] في كلٍ من هذه التفسيرات قدرٌ من الحقيقة، لكن جانبا مهما من الحكاية ما يزالُ ناقصا.

إن التعددية الثقافية تقوم أيضا بسد ثغرة ثقافية فاغرة، فالليبراليون واليساريون، وقد جُردوا من اللغة الراديكالية، والأمل اليوتوبي، تراجعوا باسم أنهم يتقدمون للاحتفال بالتنوع. ولأن لديهم أفكارا قليلة حول الكيفية التي يتشكل بها المستقبل، فقد احتضنوا كل الأفكار، ومن ثم يصبح التعدد هو السلة التي تحوي كل شيء، بداية الفكر السياسي ونهايته، وحين يلبس ثياب التعددية الثقافية، يصبح أفيون المثقفين الواهمين، أيديولوجية عصرٍ بلا أيديولوجية.

والمسألة ليست التعدديَّة الثقافية ذاتها، فأفكار التنوع (وأقاربها: التعددية، والاختلاف، والكثرة الثقافية، والتعددية الثقافية) ليست أفكارا خاطئة ولا هي محل اعتراض، على العكس، هي أفكار صحيحة وذات جاذبية، والاختلاف والتنوع يميزان العوالم الطبيعية والفيزيقية والثقافية،

ونحن عادة ما نبتهج للاختلافات أكثر من التماثل، ومعظم الناس، وربما معظم الفلاسفة كذلك، يفضلون التعدد والاختلاف على الكلية والإطلاقية. وقد شكا وليم جيمس - على سبيل المثال - من «تخمة الواحدية» بما تعني من دوجماتية وجمود، تلك التي يهددها «أدنى شك في التعددية، وأقل تذبذب نحو الاستقلال...»(١٧).

المسألة، إذن، ليست تفضيل التعددية، لكن عبادتها. فعبادة الأثر تلك تؤدي إلى تخريب البحث المتزن عن الحقيقة عن طريق الميل بها إلى الولع الأمريكي بالكم. واللغة الخاصة للتعددية هي تذييل لهذا الإدمان الأساسي المتمثل في أن الأكثر هو الأفضل: أشياء أكثر، عناصر أكثر، سيارات أكثر، ثقافات أكثر. التعددية الثقافية لا شك أفضل من الأحادية الثقافية، وعالم من الاختلاف يفوق عالما من التماثل. ولكن ما هي - بالضبط - التعددية الثقافية؟

لقد أصبحت أفكار التعددية الثقافية وتعدد الثقافات والتنوع أفكارا مقدسة، لقد أصبحت «شيكات على بياض» «قابلة» للدفع لأي شخص وبأي مبلغ، دون معنى أو مضمون. لقد أصبحت لا تعني سياسات فقط، لكنها حلّت محل السياسات، على أي حال، حتى لو أضيفت إليها صفات مثل «راديكالية» أو «تحولية». فما السياسات التي تعنيها؟ بعيدا عن الرغبة في إضافة مزيد من الأصوات إلى المنهج، أو وجوه مختلفة إلى الإدارة، فإن التعددية الثقافية لا تعني رؤية ما. وثمة تعبير يتم تقاذفه في مناقشة التعددية الثقافية، هو «الشمولية»، الذي يعني «المطابقة» أو «التطابق».

وكان عنوان الوثيقة التي قدمها النشطاء لإصلاح التعليم في ولاية نيويورك «منهج المطابقة»، وقد يكون هدف جذب مزيد من الناس إلى المجتمع القائم هدفا جديرا بالثناء، لكنه لا يبدو هدفا راديكاليا. إن صعود التعددية الثقافية يرتبط بانهيار اليوتوبيا، إنه مؤشر على إنهاك الفكر السياسي.

ثمة أسئلة عدة نادرا ما تُطرح، وأندر من ذلك أن يُجاب عنها، فيما يتعلق بالتعددية الثقافية: ما قدر التعدد في التعددية الثقافية؟ ما الفروق الحقيقية بين الثقافات؟ ماذا تعني كلمة «الثقافة» وماذا تعني كلمة

«التعدد»؟ كيف ولماذا حلَّ التحليل الثقافي محل مناهج التحليل الاقتصادي والاجتماعي؟ ما العلاقة بين السياسة والتعددية الثقافية؟

وقد يتطلب توضيح كلمتي «الثقافة» و«التعدد» مجلدات بأكملها، خاصة الأولى منهما. ولسنا نملك هنا سوى مناقشة بعض خيوط القصة وما يترتب عليها.

* * *

«حين أسمع كلمة «الثقافة» أتحسس مسدسي...»، هذه الكلمات الشهيرة مأخوذة عن مسرحية ألمانية هي «شلاتر» (Schlageter) للمؤلف الألماني هانز جوست في ١٩٣٣. وثمة قراءة أكثر دقة للنص الألماني كما يلي: «حين أسمع كلمة «الثقافة» أزيح صمام الأمان عن «البراوننج!»»، واسم «براوننج» أصبح - في أوروبا أكثر مما هو في الولايات المتحدة - مرادفا للبنادق الآلية ونصف الآلية التي صممها الأمريكي جون م. براوننج. وقد استخدم جافريلو برينسيب، الذي أطلق شرارة الحرب العالمية الأولى باغتياله الأرشيدوق فرانز فرديناند مسدسا نصف آلي، براوننج عيار ٣٢[١٨].

جوست، الذي كان كاتبا مسرحيا وشاعرا تحول عن تعبيرية الحرب العالمية الأولى إلى نازية الحرب العالمية الثانية. وقد أهدى مسرحيته هذه إلى أدولف هتلر «بحب وإخلاص وولاء لا يهتز...» وتعكس المسرحية احتقارا نموذجيا ذا طابع قومي، ومعاديا لليبرالية، مغلفا في فكرة «الثقافة»، هذا أحد مقاتلي الحرب العالمية الأولى يعنِّف صديقه لأنه سقط في هوة الليبرالية:

> «آخر شيء يمكن أن أدافع عنه هو أن تنتصر هذه الأفكار عليَّ!...
> إنني أعرف هذه القمامة من العام ١٨... الأخوة... المساواة...
> الحرية... الجمال... الكرامة!... لا... فليظلوا بعيدين عني مع
> فوضاهم الأيديولوجية تلك... إنني أطلق عليهم الرصاص الحي...
> حين أسمع كلمة «الثقافة» أزيح صمام الأمان عن البراوننج!»[١٩].

«الثقافة» هنا تعني الليبرالية والاستنارة وكل ما يحتقره النازيون. على الرغم من ذلك، فإنه لم يكن أقصى اليمين فقط هو الذي يحتقر الثقافة،

بل أقصى اليسار كذلك. في صياغة ذات صلة مثيرة للقلق بصياغة جوست، يكتب الطبيب العقلي المارتنيكي فرانز فانون في كتابه «معذبو الأرض»: حين يسمع المواطن ابن البلد حديثا عن الثقافة الغربية فإنه يشهر مديته، أو يتأكد، على الأقل، أنها في متناول يده...»[٢٠] هذه النظرة للثقافة تكاد توازي نظرة جوست: إن الحديث عن الأخوة والمساواة والجمال والكرامة يدفع المواطن إلى العنف.

لكن احتقار الثقافة الذي يبديه كلٌّ من جوست وفانون ليسا متطابقين. كلاهما يحتقر خداع الثقافة، ولكن لأسباب متناقضة، عند جوست الثقافة في ذاتها خداع ودجل وحديث رخيص للضعفاء. أما عند فانون، فإن الثقافة خادعة لأنها تحنث بوعودها. جوست والنازيون يكرهون الثقافة ذاتها، أما فانون فيكره نفاقها، وهذا أمر مختلف كل الاختلاف.

والليبراليون كذلك شجبوا الثقافة. جون بريت: خطيب وعضو ليبرالي في البرلمان، من القرن التاسع عشر، يشكو من «أن الناس حين يتحدثون عما يسمونه بالثقافة، فإنهم يعنون ثرثرة بلغتين ميتتين: الإغريقية واللاتينية...»، ويتفق معه في الرأي أحد أتباع كونت والوضعية هو فريدريك هاريسون: «ربما كان أسخف لون من ألوان الرياء في عصرنا هو ذلك المتعلق بالثقافة... فالثقافة حين تُطبَّق في مجال السياسة تتحول ببساطة إلى التفرغ لاكتشاف الأخطاء الصغيرة والولع بالراحة الأنانية وعدم الحسم في العمل...»[٢١].

وتصوِّب كل الأطراف طلقاتها نحو ما يمكن أن نسميه الفكرة الكلاسيكية عن الثقافة التي بزغت مع التنوير. فالأفكار الخاصة بالتعليم والحضارة والتقدم قد أشبعت مفهوم «الثقافة» الذي كان ينطوي على فكرة التقدم. كتب موسيس ماندليسون في ١٧٨٤: «إن كلمات «التنوير» و«الثقافة» و«التعليم» من الوافدات حديثا إلى لغتنا... والاستخدام اللغوي... الذي يبدو أنه يميل إلى التمييز بين هذه الكلمات المترادفة... لم يأخذ الوقت الكافي، بعد، كي يقيم الحدود بينها...»[٢٢]. وكتب كَانْط بعده بخمسة عشر عاما: «إن كل التقدم الثقافي يمثل تعليم الإنسان... وأكثر الموضوعات أهمية بالنسبة للثقافة هو الإنسان الذي

وُهب العقل...»، وقد أسمى كانْط هذه العملية «أن تصبح متحضرا عن طريق الثقافة»[٢٣]. وعند فيختة فإن الثقافة هي «ممارسة كل القوى من أجل هدف الحرية الكاملة...»[٢٤].

هذا المفهوم للثقافة، الذي يلقى الهجوم من اليمين واليسار، وصل مترنحا إلى القرن العشرين لكنه لم يُعمِّر، فقد رآه المحافظون ليبراليا أكثر مما يجب، ورآه اليساريون نخبويا أكثر مما يجب، ثم قامت الأنثروبولوجيا الليبرالية بتوجيه الضربات القاضية إليه، في ١٩٥٢ نشر عالما الأنثروبولوجيا أ.ل. كروبر، وكلايد كلاكهون مسحا تاريخيا يحدد معالم التقلبات التي لقيها هذا التعبير: الثقافة: «إن أكثر المعاني عمومية وشمولا للكلمة ـ في اللغة اللاتينية وفي كل اللغات التي اقتبست عن الجذر اللاتيني ـ هو المعنى الأوَّلي المتعلق بالزراعة أو الإنبات أو التعهد بالرعاية... وثمة مفهوم آخر للكلمة الألمانية kultur، والتي تعني ـ على وجه التقريب ـ القيم «العليا» للتنوير في المجتمع...»[٢٥].

وحسب كروبر وكلاكهون، فإن المعنى القديم والضيق لكلمة الثقافة أخلى مكانه ببطء لمعنى أكثر علمية وشمولا، وقد أرجعا بداية هذا التعريف العلمي إلى كتاب أ.ب. تيلور الذي صدر في القرن التاسع عشر بعنوان «الثقافة البدائية»، والذي قدم تعريفا أكثر هدوءا ورصانة للثقافة من حيث هي «كلٌ مركَّبٌ يشمل المعرفة والعقيدة والفن والقانون والأخلاق والممارسات. وأي إمكانات أو عادات يكتسبها الإنسان كعضو في المجتمع...»، وبقيت الاستخدامات القديمة التي تفترض نظاما تراتبيا في التلكؤ، حتى «الدوائر الثقافية وشبه الثقافية» بقيت على التعريف القديم المتخلف. لقد أراد كروبر وكلاكهون الإسراع في تحقيق الانتصار لمفهوم أكثر موضوعية ومرونة للثقافة، فتلك كانت النقطة الأساسية في كتابهما، وقالا «إنه لم تكن ثمة حاجة لمثل هذه الدراسة، لو أن الناس استخدموا التعبير العلمي»[٢٦].

وجاء العمل الأساسي الذي قضى على التعريف الكلاسيكي في كتاب روث بنديكت «أنماط الثقافة» الصادر في ١٩٣٤، وهو أحد أكثر الكتب الأنثروبولوجية رواجا في القرن العشرين[٢٧]. قامت بنديكت بعملية مسح

لثلاثة شعوب: الهنود الأمريكيين في قرى الجنوب الغربي، وأولئك على الساحل الشمالي الغربي، ثم شعب «الدوبو» في ميلانيزيا، وهي ليست ضد الحتمية البيولوجية فقط، ولكنها أيضا في صف النسبية الثقافية أو نسبية الثقافة، وقد وصلت إلى أنه «فيما يتعلق بالفكر الاجتماعي في الوقت الراهن، فليس هناك واجب أكثر أهمية من اعتماد التفسير الملائم للنسبية الثقافية...»(٢٨).

بعدها بخمسة وعشرين عاما لاحظت مارجريت ميد أن بنديكت حين بدأت كتابها عن «أنماط الثقافة»، فإن تعريفها للثقافة كان ينتمي فقط «إلى حفنة فنية قليلة العدد من الأنثروبولوجيين المحترفين»(٢٩)، أما اليوم فقد أصبح شائع الاستخدام. منذ تلك الملاحظات، فإن المفهوم الأنثروبولوجي للثقافة قد استوعب المفهوم القديم تماما، قطعت «الثقافة» صلاتها بالإنبات وبالعقل، وأصبحت تعني أي منظومة من الأنشطة. والأمر كما صاغه أحد المؤرخين: إن القائلين بالتعددية الثقافية اليوم هم «الأحفاد المثقفون لروث بنديكت...»(٣٠).

لكن التعريف الجديد لم يربح المعركة دون معارضة. من عمل ماثيو أرنولد «الثقافة والفوضوية» إلى عمل ت.س.إليوت «ملاحظات نحو تعريف الثقافة» حاول عدد من الدارسين والنقاد الإبقاء على مفهوم «الثقافة» في عالم التعليم والفن والتقدم. على سبيل المثال، في العشرينيات كتب عالم الكلاسيكيات فيرنر جيجرين إن المصطلح الجديد قد أدى إلى «تسطيح المستويات» بحيث تصبح ثقافة العصور القديمة مجرد «ثقافة» بين أخريات، «فالمفهوم الأنثروبولوجي» قد جعل الثقافة «مجرد مقولة وصفية يمكن أن تسري على أي أمة، حتى يمكن القول بثقافة البدائيين...»(٣١).

هذه الحركة المضادة ـ التي قادها المحافظون بشكل أساسي ـ كانت بلا جدوى: فقد رفض الليبراليون واليساريون وعلماء الاجتماع والنفس والأنثروبولوجي وآخرون أي نظرة تراتبية للثقافة من حيث هي نظرة رجعية، أو أي محاولة للفصل بين «ثقافة» النخبة و «حضارة» العامة. ولم يجد الماركسيون ولا المحللون النفسيون أي مبرر لفصل «الثقافة» عن «الحضارة». كتب فرويد: «إنني أزدري التمييز بين الثقافة والحضارة»(٣٢).

وكان الكسب واضحا، باسم الليبرالية والعلم نجح الأنثروبولوجيون في القضاء على الفهم الضيق والمتحيز للثقافة، والتي كانت تنطوي على عنصرية ظاهرة أو خفية، فالتعريفات القديمة، المرتبطة بأفكار عن التعليم والتهذيب، تتضمن أحكاما بالضرورة، وبعض المجتمعات والجماعات يمكن أن تكون أقل تهذيبا، أو أقل من حيث ممارستها لفنون الحرية. أما المفهوم الجديد فلا يتضمن أي تقويم، والثقافات لا يمكن أن تتراتب أو تتدرج، فهي جميعا متساوية. والثقافة تصبح حقيقة من حقائق الحياة، وعند كثير من الأنثروبولوجيين فإن هذا المفهوم الجديد قد وجه ضربة مميتة إلى العنصرية التي تضع قناع العلم.

ومنذ بداية عمله حتى وفاته في ١٩٤٢، وقف فرانز بوس، الشخصية الرئيسة في الأنثروبولوجيا الأمريكية، بصلابة مع القول بأن الفروق بين البشر هي ثقافية وليست بيولوجية. في ١٩٠٦ دعاه و.أ.ب. دوبوا ليلقي خطابا أمام جمهور من السود في جامعة أتلانتا، فامتدح الأنثروبولوجي قدرات الزنوج الأمريكيين وأشاد بها... «وهؤلاء الذين يزعمون بأن ثمة نقصا ماديا في العنصر الزنجي يعملون على تثبيط عزائمكم بمزاعمهم تلك... وبوسعكم أن تجيبوهم بثقة أن التاريخ الماضي لعنصركم لا يؤيد مزاعمهم، بل على العكس، يمنحكم الثقة والشجاعة...»، فليس ثمة دليل علمي يؤيد هذا النقص المزعوم[٣٣]. يكتب المؤرخ كارل ن. ديجلر: «إن أثره في ميدان القضايا العنصرية لا يمكن الانتقاص منه، لقد أدى رسالته من خلال تأكيده الذي لم يهدأ ولم يتوقف لمفهوم الثقافة...»[٣٤].

ويشيع المفهوم الأنثروبولوجي للثقافة روحا من الشعبية الليبرالية القائمة على التساوي، تلك دعواه وحقيقته، على الرغم من ذلك فإن الثقافة أيضا فقدت كل خصوصية، أصبحت كل شيء ولا شيء. فحين تُعَرَّف الثقافة بأنها «نظام من الأدوات والقوانين والطقوس ومظاهر السلوك»، يصبح لكل ناس، بل لكل جماعة، بل لكل جماعة فرعية «ثقافة». وأدى الميل إلى المفهوم الرمزي من جانب الأنثروبولوجيين إلى مزيد من امتداد الأرض وتسطيحها، فلم تعد الثقافة «منظومة» أو «نظاما» من الأنشطة لدى الناس، بل إن «أي» نشاط «لأي» جماعة

يمكن أن يشكل ثقافة أو ثقافة فرعية. فكل شيء ثقافة. وثمة مقالة للأنثروبولوجي كليفورد جيرتز يحلل فيها «الذوق العام» باعتباره «نظاما ثقافيا»[٣٥]. وقد أقرَّ كروبر وكلاكهون بأن أي شيء يمكن أن يكون «ثقافة»، وما يحدد ثقافة خاصة هو - ببساطة - «الملاءمة» و«مستوى التجريد»[٣٦].

وتبدو الخسارة النظرية قليلة، فما الخطر المتمثل في أن ننظر إلى كل جماعة باعتبارها «ثقافة»؟ وإلى كل نشاط باعتباره «ثقافيا»؟ إن خطوة قصيرة، على أي حال، هي التي تفصل بين اعتبار الذوق العام نظاما ثقافيا، وبين تناول «ثقافة» مدمني العقار أو مهاويس كرة القدم أو المولعين بالسفر بين النجوم، ولدى كل منا قائمته الخاصة بطبيعة الحال، لكن الجوهر هو أن كل جماعة متشكلة هي ثقافة، على أن هذا يمكن أن يكون محل تساؤل، فالسمات المختلفة يمكن ألا تشكل ثقافة متميزة.

كذلك أعان هذا المفهوم المرن للثقافة على تقويض التعصب والتركز حول العنصر. وأي خسارة لم تكن واضحة، وهي - من الأساس - غير مهمة. لكن الجدوى الاجتماعية لا تعادل الحقيقة. وثمة صك نظري لم يُدفع، وعلى مر السنين تصاعدت تكلفته. إن الرجوع إلى مفهوم تراتبي للثقافة أمر غير مطلوب، لكن التقدم نحو شيء من الدقة والتحديد قد يكون مطلوبا. ما لم نضع في الاعتبار ما يميز ثقافة عن أخرى، سيهوي الحديث عن التعددية الثقافية إلى مهاوي الخرافات والأوهام، وإذا كنا لا نستطيع أن نحدد ما يميِّز ثقافة ما، فكيف يمكننا أن نفهم العلاقة بين ثقافتين أو أكثر، أو التعددية الثقافية؟ ولنضع الأمر على وجهه الصريح: إن التعددية الثقافية تقوم على أصل ثقافي، هو الرفض أو العجز عن تحديد ما الذي يشكِّل الثقافة.

في ظل هذه الهزيمة النظرية، اتسمت الثقافة بطابع ذاتي أو شخصي. أصبحت الثقافة هي ما تريد أي جماعة أو أي باحث أن تكون. ولا أحد يجادل في أن أي جماعة من الناس تشكل ثقافة مستقلة. في الوقت ذاته، فإن الرطانة حول التنوع الثقافي تؤدي إلى تعتيم الحقائق الاجتماعية والاقتصادية، بأن تجعلها إما غير ذات دلالة وإما غير مهمة. فالقائلون بالتعددية الثقافية ينظرون إلى الثقافة

وحدها، ولا يكادون يلقون بالا للحاجات والشؤون الاقتصادية. وكيف يمكن للثقافة أن تتغذى وتبقى بعيدا عن العمل وإنتاج الثروة؟ وإذا كان هذا غير ممكن: فكيف يمكن فهم الثقافة من دون أن نضع في الاعتبار تشابكها والحقائق الاقتصادية؟

إذا وضع الهيكل الاقتصادي للثقافة على الطاولة فربما توقفت الثرثرة حول التنوع، فسوف يتضح أن الثقافات المتنوعة تعتمد على البنية التحتية نفسها. فماذا يعني أن ثقافتين مختلفتين تتشاركان في أنشطة اقتصادية متطابقة؟ وما الذي يعنيه أن تكون نفس الوظائف والمساكن والمدارس وطرائق الترفيه والحب تغذي ثقافتين «اثنتين»؟ لنضع الأمور على نحو مختلف: ما الذي يعنيه التعدد الثقافي في غياب التعدد الاقتصادي؟

ربما يبدو هذا التساؤل بلا معنى. ويبقى أن الحاجة الواضحة للمعنى تشير إلى تراجع ثقافي. إن البناء الاقتصادي للمجتمع ـ سمّه المجتمع الصناعي المتقدم أو الرأسمالي أو القائم على اقتصاد السوق ـ هو العامل الثابت غير المتغير، فقلةٌ هم القادرون على تخيل مشروع اقتصادي آخر، والموافقة الصامتة على هذا تقول الكثير عن التعددية الثقافية، وليس ثمة رؤية سياسية أو اقتصادية أخرى تغذّي التنوع الثقافي. من أكثر المدافعين صلابة عن الأفارقة، إلى أكثر المدافعين صلابة عن حقوق المرأة، كل الفرقاء لديهم معتقدات متشابهة فيما يتعلق بالعمل والمساواة والنجاح. إن سر التنوع الثقافي كامن في التماثل السياسي والاقتصادي. والمستقبل مثل الحاضر مع مزيد من الاختيارات، والتعددية الثقافية تعني موت اليوتوبيا.

ولا يعترض أحد على أهمية الوظائف والأجور في الحياة اليومية، ولكن حتى بقايا الماركسيين لم يعودوا يأبهون بهذه الأمور. لعقود متتالية ظل النقاد ينعون على الماركسية ماديتها الضيقة، وكثير من هذا النقد كان صوابا. وقد نجح هؤلاء النقاد بأكثر مما دار في أحلامهم، فأصبحت الماركسية الاقتصادية ماركسية ثقافية. وانتهى النقد الصحيح لتلك الماركسية المختزلة باستسلام تام لجوهرها المادي. وماركسية اليوم تتعامل مع الأرواح والنصوص والصور والأصداء،

وتزدهر في أقسام الأدب واللغة. وكتاب دريدا عن ماركس يحمل عنوانا ملائما تماما هو«أشباح ماركس»، ويتعامل مع الأشباح والانعكاسات. كانت ماركسية القرن التاسع عشر ذات طابع مادي وحتمي، أما ماركسية نهاية القرن العشرين فأصبحت مثالية ومفككة(٣٧).

وخارج الماركسية، تسود الاتجاهات ذاتها، فالثقافة أصبحت ذات طابع جنسي، وأصبحت الاقتصادات شيئا مبتذلا. ويلاحظ ستانلي أرونو فيتز أن الجدل حول العمل والأجور يبدو شيئا مضجرا، أما الصراعات حول الشواذ أو السحاقيات أو المرأة فهي تستثير الاهتمام أو النقاش... «وعلى العكس فإن الإضراب الوطني لعمال المناجم في ١٩٩٣، لم يجد مكانا إلا إلى جوار أعمدة النعي في الصفحات الأخيرة من الصحف اليومية...»(٣٨). ويتساءل ديفيد بروموويتش مندهشا عما إذا كان مثقفو اليوم يمكن أن يعارضوا العبودية الاقتصادية إذا كانت تفتقد بُعدا عنصريا أو ثقافيا(٣٩)، ولا يكاد يُناقَش الموضوع باعتباره ظلما اقتصاديا قاسيا وخشنا.

بالقدر الذي تصنف فيه الثقافة كل شيء تفقد السياسة معناها. وبطبيعة الحال فإن أنصار التعدد الثقافي يكتبون دائما حول سياساته. إنهم يرددون، دون توقف، قضية أن المجتمع وكل أبنيته سياسي: النصوص، السياقات، القراءة، المؤلفين، الكتب، المناهج. ولكن حين يكون كل شيء سياسيا، فلا شيء أكثر سياسية من أي شيء آخر. فإعادة تدوين نص من النصوص محمّل بدلالة سياسية شأنه شأن إعادة تنظيم سلطة الدولة. وواضح أن التعددية الثقافية شأن سياسي، ولكن... كيف على وجه التحديد؟ بشكل أساسي، وكما ذكر الراديكاليون والأكاديميون، فإن السياسة تصبح ـ ببساطة ـ سلسلة من الشعارات حول التهميش والسلطة والخطاب والتمثيل. هذه المصطلحات تشير إلى مشكلات حقيقية، ولكنها تفشل في تحديد أي سياسات معينة. الجماعات الهامشية والمهمشة تطالب بالسلطة أو التمثيل، ولكن كيف يعكس هذا الأمر اختلافا ثقافيا أو رؤية بديلة؟

* * *

وفي خاتمة المطاف لا يمكن الانفصال بين التاريخ الثقافي والتاريخ السياسي والاجتماعي. فنهوض النازية في الثلاثينيات ونشوب الحرب

الباردة في الخمسينيات قد أثرا على مصير فكرة التعدد، فقد صعدت هذه الأحداث بالتعدد إلى السطح من حيث هي نقيض لمصطلح جديد، وربما حقيقة جديدة: الشمولية أو الكلية.

وكلمة «الشمولية» من حيث إنها تعني الفاشية الإيطالية ظهرت للمرة الأولى في العشرينيات. وبعد ١٩٣٣، مدها بعض الكتاب إلى النازية وبرنامجها المعروف (Gliechschaltung)، أي التناسق الكامل للمجتمع و«الدولة الكُلية». والنازية يمكن وصفها - عن حق - بالشمولية. على أن هذا العنوان وجد طريقه إلى الخطاب المدرسي والخطاب العام منذ أن دخل الاتحاد السوفييتي إلى نطاقه. ومن حيث المبدأ يبدو الاتحاد السوفييتي وألمانيا النازية مختلفين اختلافا أساسيا، وقلة قليلة فقط هي التي يمكن أن تجمعهما معا في إطار نظري واحد. والحقيقة أن البلدين كانا يُعدان عدوين معظم سنوات الثلاثينيات.

وبطبيعة الأمر، فقد تغيرت هذه الحال تغيرا دراميا في أغسطس ١٩٣٩ حين وُقِّعَت معاهدة عدم الاعتداء بين ألمانيا والاتحاد السوفييتي. بعد هذا التاريخ، اعتبر كثير من المفكرين الليبراليين أن النازية والشيوعية السوفييتية هما نظامان متقاربان، ووجدوا أن تعبير «الشمولية» هو الأقرب لوصفهما معا[٤٠]. في حلقة دراسية عُقدت في فيلادلفيا بعد توقيع المعاهدة مباشرة، أشار أحد المتحدثين إلى أن دائرة المعارف الأساسية في العلوم الاجتماعية قفزت من كلمة «إلحاق الضرر Torts» إلى كلمة «طوطمية totemism» دون ذكر لكلمة «الشمولية totalitarianism»[٤١]. ويكتب أبوت جليسون - وهو أستاذ في تاريخ روسيا - أنه خلال شهور قليلة فقط دخلت الكلمة إلى الخطاب العام. في العامين ١٩٤٠ و١٩٤١ أصبحت كلمتا «شمولي» و«شمولية» عملة متداولة في الصحف والدوريات...»[٤٢].

حول هذا الوقت، أعاد المراقبون اكتشاف التعدد والتنوع كجوهر لليبرالية التي تقف على نقيض «الواحدية» الصلبة في النظم النازية والشيوعية. وفي الحلقة الدراسية لسنة ١٩٣٩ تلك، اعتبر أحد المتحدثين أن «معاداة التعدد» مبدأ من مبادئ الدول الشمولية و«الواحدية»... «فالتعدد، وهو المبدأ الذي يدافع عنه الليبراليون، ينفي الطابع ذاته الذي

يميِّز الدولة الشمولية...»[٤٣]. وخلال العقود العديدة المتتالية سادت هذه النظرة إلى الشمولية والتغني بالتعددية الغربية وحققت نجاحا هائلا، ولعل مما أعان على إحداث هذا التأثير حقيقة أن كبار قادتها كانوا بالفعل من لاجئي النازية الأوروبية والشيوعية الأوروبية، دارسين ذوي ثقافة معتبرة وشهرة، مثل هانا أرندت وكارل بوبر وف. أ. هايك وجاكوب تالمان وإشعيا برلين[٤٤].

ولأسباب عدة، ظلت معظم الكتابات عن الشمولية توجه نيرانها نحو الماركسية والشيوعية، لا النازية، فالماركسية تحظى بمصداقية وثقل ثقافيين، غائبين في النازية التي هي ليست سوى خليط مضطرب من الأفكار القومية ومعاداة السامية. وبالنسبة للدارسين الذين يحللون مصادر الشمولية تقدم الماركسية شيئا يمكن الإمساك به، أما الجوهر الثقافي للنازية فكان معدوما. فضلا عن أن الشيوعية سبقت النازية وبقيت بعدها، فبعد ١٩٤٥ ونشوب الحرب الباردة كانت الشمولية تعني الاتحاد السوفييتي، والنازية قد اختفت. يكتب المؤرخ أندرزيج واليكي: أصبح تعبير «الشمولية» ينطبق على كل بلد فيها حزب يسمي نفسه شيوعيا يتولى السلطة»[٤٥] وبالنسبة لليبرايين الغربيين، فإن الخطر الحقيقي على الحرية إنما يأتي من الماركسية والشيوعية.

في دراسة عن «الشمولية» صدرت في ١٩٥٢ للمؤرخ البولندي ـ الإسرائيلي جاكوب تالمان الذي يقدم نفسه بأنه واحد «عاش الخبرات الصادمة للنازية والشيوعية»، لا تكاد تجد شيئا عن النازية[٤٦]. كتب تالمان في الفقرة الأولى من كتابه «أصول الديموقراطية الشمولية»: «من هذه النقطة المتميزة في منتصف القرن العشرين، يبدو تاريخ المائة والخمسين سنة الأخيرة كأنه إعداد منهجي ومنظم لهذا الصدام المتهور بين الديموقراطية العملية والليبرالية من جانب، والديموقراطية الشمولية من الجانب الآخر...»[٤٧].

والديموقراطية الشمولية تعني الشيوعية، لا النازية. هذه القراءة للتاريخ قد أدهشت حتى بعض تلامذة تالمان وأتباعه. لقد انتهت النازية والإبادة الجماعية. يقتبس يهوشي أربيلي ـ رئيس مؤسسة تالمان التذكارية ـ هذه الجمل الافتتاحية نفسها، ثم يعقِّب: «إن ظاهرة

الهولوكوست كمفتاح لفهم الشرط الإنساني الحديث قد أُسقطت على نحو مدهش...»، وهي لا تصلح لهذا «الحساب التفسيري» الذي يقدمه تالمان للمائة والخمسين سنة الأخيرة...»[٤٨].

وقد افترضت الكتابات عن الشمولية تكافؤا فجا بين النازية والشيوعية، فكلاهما نظام شمولي، يقيِّد الحياة والفكر بقيود أشبه بسترة المجانين. وعلى أي حال، فحين تكون الماركسية، لا الفاشية، هي هدف الدراسة، يحدث نوع من التحول في الاهتمام، وربما في المنطق أيضا. كانت التعددية تُمَجَّد في مواجهة اليسار، وعلى نحو تدريجي غير محسوس، أصبح شجب النظام الشمولي شجبا لليوتوبيا، كما لو كان الارتباط بينهما واضحا للعيان. فهل هما، حقا، كذلك؟ الحقيقة أن الشمولية واليوتوبية ليستا مرتبطتين بالضرورة. على الأقل ما لم يُضَخَّم مفهوم اليوتوبية لدرجة الغموض والإبهام، فسيكون من الصعب أن تجد اليوتوبية داخل النازية. على الرغم من ذلك فقد نجح الإجماع الليبرالي في إقامة تكافؤ فج بين اليوتوبية والشمولية، وجعلهما معا ضد التعدد الليبرالي. فأصبح لعن الشمولية يعني لعن اليوتوبية.

وقد وجدت هذه الأفكار أوسع انتشار لها في كتاب من أكثر الكتب رواجا، نشر في نهاية الحرب العالمية الثانية بعنوان «العودة إلى العبودية» من تأليف ف. أ. هايك، وهو اقتصادي وفيلسوف نمساوي كان قد استقر في إنجلترا. وعند هايك، فإن الشيوعية والفاشية ليستا سوى «تنويعين على الشمولية نفسها...»، قال هذا في فصل عنوانه «اليوتوبيا العظيمة». على أن اهتمامه الأساسي كان الوجدان الاشتراكي المتصاعد في موطنه الجديد، ومخاطر دولة الرفاه. وقد أسمى كتابه «تحذير للمثقفين الاشتراكيين»، وكان يعتقد أن «الاشتراكية الديموقراطية» تقوم على أفكار عامة يوتوبية، وضعت النهاية للحرية الفردية[٤٩].

كذلك عملت كتابات كارل بوبر الكثير لإشاعة الاعتقاد بأن اليوتوبية تعادل الشمولية، وأنهما معا تقوِّضان التعددية. ومثله مثل تالمان وهايك، توجه الجدل - بصفة أساسية - نحو اليسار. وكتابه «المجتمع المفتوح وأعداؤه»، الصادر في ١٩٤٥، يبدأ بأفلاطون، ثم فصول سخية عن هيجل وماركس، ولكن في المجلَّدين كليهما لا تكاد

تجد ذكرا للنازية، وينتهي بدفاع طنان عن «حضارتنا الغربية»، من حيث هي «تعددية في جوهرها»[٥٠].

هذا بالإضافة إلى هانا أرندت وكتابها «أصول الشمولية» الذي هاجمت فيه النظامين السوفييتي والنازي من حيث اعتمادهما على أيديولوجيات «شمولية»[٥١]، كما تجب الإشادة بأشعيا برلين لأنه اعتبر التعددية عقيدة ليبرالية، لقد انتقد ـ بعنف ـ النهج الشمولي والأيديولوجي... «المشروع المفرد الذي يحتضن الجميع ويُصفِّي الجميع ويُشبع الجميع...»، وكان يخشى أن يتأدى المجتمع المخطط تخطيطا شاملا إلى «الإطاحة بالتنوع اللانهائي للبشر...»[٥٢].

وقلة من الأفكار في تاريخ الفكر السياسي التي حظيت بمثل النجاح الذي حظيت به مقولات برلين عن «مفهومين للحرية»، لقد أثارت من التعليقات ما يملأ رفا كاملا من رفوف المكتبة. كان يرى أن التاريخ شهد نوعين من الحرية: السلبي والإيجابي. الأول يشكل مملكة عدم التدخل، حيث يتحرر الفرد من السيطرة الخارجية، أما الثاني فيقوم على صورة من الحرية لابد أن تؤدي إلى اتجاه السيطرة ووضع التنظيمات لحياة الناس. وحيث إن كل الأفراد لن يدعموا الخطة نفسها أو يروا الرؤية نفسها، فإن الحرية «الإيجابية» تتطلب القسر والإكراه، وعند برلين فإن هذه الحرية «الإيجابية» تمثل «قلب كثير من العقائد القومية والشيوعية والاستبدادية والشمولية في زماننا...»، وينهي «مفهومين للحرية» بإطراء التعددية وإدانة الخطط الشمولية[٥٣].

وحقق برلين وبوبر وآرندت وآخرون انتصارهم، وفي الأربعينيات والخمسينيات كانت الحكمة السائدة تقول إن التنوع والتعدد هما القسمات المحددة للمجتمع الأمريكي على وجه الخصوص، وللتراث الواسع لليبرالية الأنجلو ـ ساكسونية على وجه العموم. والمجتمعات الشمولية، القائمة على «الأيديولوجيا» و«اليوتوبيا» هي دكتاتورية بالأصالة. في حين أن «التعدد خصيصة تميز الديموقراطية» التي تعادي المجتمعات «المتماثلة والواحدية والشمولية...». هذا ملخص ما انتهى إليه إجماع الدارسين[٥٤]. وكلما تراجعت الحرب العالمية الثانية إلى الماضي، زاد تركيز تحليل الشمولية على الماركسية والاتحاد السوفييتي، ثم جاءت الحرب الباردة لتريق فكرة التعدد.

مرة ثانية، إلى برلين فهو الأكثر تمثيلا. على الرغم من أن نقده للشمولية ظل تجريديا، إلا أن الأمثلة العيانية التي يضربها تأتي عادة من الماركسية. والحقيقة أن كل دعواه حول الحرية «الإيجابية» التي تفرض السيطرة الشاملة بالضرورة، لا يكاد يكون لها معنى بالنسبة للأيديولوجيات النازية أو العنصرية أو القومية، فهذه المذاهب لا تفترض حرية «إيجابية» تسعى إلى فرضها، لأنها لا تفترض أي حرية على الإطلاق. إن عمل برلين موجه نحو الشيوعية والماركسية، لا نحو النازية والفاشية، موجه نحو اليسار، لا نحو اليمين. بعبارة أخرى: إن عمل برلين يشارك في الحرب الباردة.

لقد كان ـ بالأحرى، وحسب إحدى الروايات ـ فخورا بأن يكون بين «ليبراليي الحرب البادرة»[٥٥]. والحقيقة أنه لا يمكن الاعتراض على أوراق اعتماده، وخلال حرب فيتنام لم يشأ برلين أن يوجه نقدا إلى الأمريكيين. بل كتب: «إنه شيء مرعب أن يكون من الضروري قصف القرى الفيتنامية وقتل الأبرياء... لكن الأشد رعبا هو التخلي عن الشعب... فكيف يضمن المرء أن انسحابا أمريكيا عاجلا وشاملا لن يؤدي بحكومات أخرى في جنوب شرق آسيا إلى إغراء الاستسلام والخضوع لنظم مكروهة ـ على وجه اليقين ـ من مواطنيها؟...»[٥٦].

لقد شكّلت الحرب الباردة التعدد الأمريكي ولوّنته. وحسب التفسير النموذجي، فإنه في مواجهة الشمولية، قامت سلسلة من الجماعات المناضلة والمتنوعة بتشكيل ما يمكن تسميته بالروح الحارسة للمجتمع الأمريكي المتمثلة في التعدد المرموق. هذا القول الذي يتردد دائما يفسر لماذا تحول نقاد ودارسو الستينيات نحو التعددية بهدف الثأر. أصبحت التعددية متوحدة بالنظام أو المؤسسة. ومع قيام حركة الحقوق المدنية وحرب فيتنام، اعترض النقاد من الجيل الشاب على صورة أمريكا المعتدلة التي تدافع عن العالم ضد الشمولية.

وما شأن التعدد بالفصل العنصري أو قصف هانوي دون إعلان الحرب؟ لقد بدا أن فكرة التعدد، ونقيضها الشمولية، ليستا شأنا يتعلق بالنظرية، قدر ما هو دفاع ملائم عن المجتمع الأمريكي. وبالتحديد حين قامت الاحتجاجات على العنصرية وضد الحرب بتحدي الاستقامة

الأخلاقية الأمريكية. كتب ألفريد ج. ماير، المتخصص في الشؤون السوفييتية: «من الواضح أن استخدام نموذج الشمولية من جانب الباحثين الأمريكيين إنما كان دفاعا عن «الأمريكية» وخضوعا ـ في الوقت ذاته ـ لهيستريا الحرب الباردة...»[٥٧].

وفي التأريخ لكلمة «الشمولية» يقدم أبوت جليسون تفسيرا نشوئيا لتحرر أيديولوجية التعدد من الوهم. يكتب: «بدأ رفضي الأساسي لهذه الأفكار (عن الشمولية والتعدد) في الجامعة. ثم اتخذ قواما أكثر تماسكا من حركة الحقوق المدنية، (و) استمر خلال معارضة حرب فيتنام...»، وقد وصل الطلاب المحتجون إلى الاقتناع بأن القوى المالية والسياسية الكبرى في الغرب ـ الرأسمالية ذاتها ـ تنتزع القوة من فكرة التعدد. «لقد وصل كثيرون من الباحثين الشباب إلى أن هذا التقسيم ذا الطابع «المانوي» إلى خير وشر، ذوي قبعات بيض وذوي قبعات سود، ديموقراطيين وشموليين، إنما هو أمر لا يصدق، ثم لا يحتمل... وتعبير «العالم الحر» الذي يُستخدم غالبا كنقيض لما هو شمولي، يبدو تعبيرا فارغا على نحو متزايد...»[٥٨].

وشكَّل نقد التعددية العمود الفقري لكثير من الكتابات السياسية اليسارية منذ الستينيات. وثمة مجموعة من المقالات «المنشقة» حول السلطة والجماعة، وكلها توجه سهامها نحو «خرافة» أن المجتمع الأمريكي مجتمع «تعددي»... «إن التيمة الأساسية التي تجمع بين كل هذه المقالات هو رفضنا لتلك الخرافة، واقتناعنا بأن الديموقراطية التعددية أصبحت غطاء أيديولوجيا يتسم بالغموض، ذلك أن نظامنا السياسي ليس تعدديا بالأصالة، ولا هو ديموقراطيا دائما...»[٥٩].

ويذكر هنري س. كاريل في كتابه «سقوط التعددية الأمريكية» الصادر في ١٩٦١، أن الدولة والشركات الكبرى قضت على التعددية[٦٠]، ويفتتح ميشيل روجن، وهو عالم سياسي من بيركلي، دراسته عن الماكارثية، الصادرة في ١٩٦٧، بالهجوم على فكرة التعدد، ويلاحظ أن المثقفين الأمريكيين قد انجذبوا نحو التعدد تحت تأثير ما ساد الخمسينيات من نزعة إلى التماثل وعداء للشيوعية[٦١]. وفكرة «التعددية» تعني التراجع السياسي. أما المؤرخ جون هيجهام فقد لاحظ ـ في المسح الشامل الذي

قام به - أن «أولئك الراديكاليين الذين اهتموا بنظرية التعدد قد أنكروها...»[٦٢]. هذه المراجع يمكن أن تتضاعف بسهولة، لعدة عقود عملت فكرة التعدد على نشر التماثل السياسي والعداء للشيوعية المرتبط بالحرب الباردة على أوسع نطاق. وجاء جيل جديد من الدارسين، بلغ سن الرشد في الستينيات، فأدانها.

لن نطيل، فقد ساد تفسير الشمولية الذي أدان اليوتوبية جنبا إلى جانب مع النازية والشيوعية. كانت صيحة الحرب من أجل التعددية التي اجتاحت بيسر جميع المحطات. لم يكن ثمة سجناء، ولكن لم يكن ثمة جنود كذلك. أما نقاد التعددية الذين أفرخوا في الستينيات فقد تلاشوا دون أثر، لماذا؟ ليس هناك من سبب مفرد يفسر تجدد شيوع التعددية، فالموت السريع للاشتراكية قطع الأنفاس الثقافية لليساريين، فافتقدوا الثقة أو الاعتقاد بأن إعادة بناء المجتمع كله أمر ممكن، ومن ثم تراجعوا إلى الاقتناع بأمور جزئية، بثقافات جزئية، أي بالتعددية. أما الليبراليون فلم يكونوا في حاجة إلا إلى دفعة صغيرة، فهم منجذبون دائما نحو أفكار التعددية، وقد تحرروا من النقد الحاد لهم من جانب اليسار، فضاعفوا انتماءهم.

وأصبحت التعددية، التي هي أيديولوجية السوق والفرد، هي المبدأ الأساسي العميق لليبراليين واليساريين. تعود التعددية حين تنحسر الراديكالية. وليس بوسع كل عصر أن يقدم أفكارا جسورة عن المجتمع، وربما كانت التعددية، في صورها المتنوعة، هي أفضل ما يقدر عصرنا على تقديمه. وعلى الرغم من أن هذا التراجع يُصوَّر كما لو كان تقدما مذهلا. التعددية فكرة عادية وإن لم تكن مبتذلة، وهي حافة قاطعة ناعمة الملمس. وإذا زُيِّنت بالثقافة، أو عُمِّدت باسم «التعددية الثقافية»، أصبحت أسطورة زماننا.

* * *

وتحوي المواد المتراكمة عن التعددية كثيرا مما هو معقول وضروري. ومن الإنصاف القول - على وجه اليقين - إن ثمة تواريخ مختلفة - أهملت طويلا - يجب أن تجد مكانا في المناهج الدراسية، ومن المرغوب فيه أن

يزوّد الناس، من كل الأعمار والمستويات ـ بالقصص التي يقرأها الأطفال والكتب التي يدرسونها. نريد للطلاب أن يعرفوا أنه كان هناك علماء من السود، ورجال عصابات من اليهود، وفنانات من النساء، نريد من المناهج الدراسية أن تعكس تعقد التاريخ والمجتمع.

وتبقى تلك المشروعات مُلحة ومشروعة. غير أنها تشكل قسما فقط من قضية ثقافية متعددة الجوانب تتجاوز إعادة النظر في المناهج الدراسية بحيث تشمل قطاعات أوسع من الحياة والمعرفة. خارج المناقشات حول المناهج (وأحيانا داخلها) فمن السهل أن تفقد التعددية الثقافية مدلولاتها. مدفوعة بفهم تجريدي «للثقافة» وفهم «شكلاني» للتعدد، تؤدي التعددية الثقافية إلى نشوء برامج وأفكار تقع بعيدا كل البعد وراء التطورات الاجتماعية والاقتصادية. مئات المقالات عن «الهوية الثقافية» تطرح إحالات إلى دريدا وفوكو، ومردودها محدود حول موضوعها، ومناقشات لا تنتهي حول التعددية الثقافية تنطلق كلها من افتراض يفتقد الإثبات بأن ثقافات عدة متميزة تكوّن المجتمع الأمريكي.

قلة من المؤرخين والمراقبين فقط هم الذين يفكرون بأن العكس يمكن أن يكون صحيحا، بأن العالم والولايات المتحدة يمضون من دون توقف نحو التماثل الثقافي، لا الاختلاف. وعلى التفكير الجاد في قضية التعدد الثقافي أن يضع في اعتباره ـ على الأقل ـ تلك القوى التي تدفع ـ دون هوادة ـ نحو التجانس الثقافي، وأن يطرح الأسئلة: «كيف يمكن أن يوجد التعدد في إطار التماثل؟»، «ما إمكان قيام ثقافات متعددة داخل مجتمع استهلاكي واحد؟» وأن تطرح السؤال يعني ـ جزئيا ـ أن تجيب عنه، لأن من الممكن أن يكون التنوع الثقافي والتجانس الاجتماعي مرتبطين على نحو معكوس. وقد تنشأ الدعوة إلى الهوية الثقافية كردة فعل لانطفائها.

ليست هناك جماعة قادرة ـ وقلة من الجماعات هي الراغبة ـ على الوقوف بصلابة في وجه القوى القادرة الدافعة إلى التجانس في المجتمع الصناعي المتقدم. إن كل الأمريكيين ـ من ذوي الأصول الإفريقية إلى ذوي الأصول الإغريقية ـ يشترون السلع نفسها، ويتفرجون على أفلام السينما والتلفزيون نفسها، ويمارسون الأنشطة

قام به - أن «أولئك الراديكاليين الذين اهتموا بنظرية التعدد قد أنكروها...»[٦٢]. هذه المراجع يمكن أن تتضاعف بسهولة، لعدة عقود عملت فكرة التعدد على نشر التماثل السياسي والعداء للشيوعية المرتبط بالحرب الباردة على أوسع نطاق. وجاء جيل جديد من الدارسين، بلغ سن الرشد في الستينيات، فأدانها.

لن نطيل، فقد ساد تفسير الشمولية الذي أدان اليوتوبية جنبا إلى جانب مع النازية والشيوعية. كانت صيحة الحرب من أجل التعددية التي اجتاحت بيسر جميع المحطات. لم يكن ثمة سجناء، ولكن لم يكن ثمة جنود كذلك. أما نقاد التعددية الذين أفرخوا في الستينيات فقد تلاشوا دون أثر، لماذا؟ ليس هناك من سبب مفرد يفسر تجدد شيوع التعددية، فالموت السريع للاشتراكية قطع الأنفاس الثقافية لليساريين، فافتقدوا الثقة أو الاعتقاد بأن إعادة بناء المجتمع كله أمر ممكن، ومن ثم تراجعوا إلى الاقتناع بأمور جزئية، بثقافات جزئية، أي بالتعددية. أما الليبراليون فلم يكونوا في حاجة إلا إلى دفعة صغيرة، فهم منجذبون دائما نحو أفكار التعددية، وقد تحرروا من النقد الحاد لهم من جانب اليسار، فضاعفوا انتماءهم.

وأصبحت التعددية، التي هي أيديولوجية السوق والفرد، هي المبدأ الأساسي العميق لليبراليين واليساريين. تعود التعددية حين تنحسر الراديكالية. وليس بوسع كل عصر أن يقدم أفكارا جسورة عن المجتمع، وربما كانت التعددية، في صورها المتنوعة، هي أفضل ما يقدر عصرنا على تقديمه. وعلى الرغم من أن هذا التراجع يُصوَّر كما لو كان تقدما مذهلا. التعددية فكرة عادية وإن لم تكن مبتذلة، وهي حافة قاطعة ناعمة الملمس. وإذا زُيِّنت بالثقافة، أو عُمِّدت باسم «التعددية الثقافية»، أصبحت أسطورة زماننا.

* * *

وتحوي المواد المتراكمة عن التعددية كثيرا مما هو معقول وضروري. ومن الإنصاف القول - على وجه اليقين - إن ثمة تواريخ مختلفة - أهملت طويلا - يجب أن تجد مكانا في المناهج الدراسية، ومن المرغوب فيه أن

إن ثقتهم في هويتهم الأمريكية، ربما ارتياحهم لها، هو ما يسمح لهم بأن يستثبتوا ماضيهم. إنهم يحملون هويتهم القومية أو العنصرية بفخار، فماذا يعني هذا؟ إنهم أيضا قد تم تمثلهم، تنقصهم اللغة والعادات والممارسات التي كانت لأجدادهم. الأمريكيون البولنديون لا يتكلمون البولندية، والأمريكيون الإفريقيون يعرفون القليل عن إفريقيا، وتلك حقيقة لا تعرفها التعددية الثقافية الراهنة أو لا تريد أن تعرفها. فلنضع الأمر بوضوح حاد: إن التعددية الثقافية ليست نقيض التمثل، لكنها نتاجه.

وكثيرون من القائلين بالتعددية الثقافية يميلون إلى أن يُحمِّلوا تصريحاتهم بأقوال محفوظة غيبا عن «البوتقة» والتمثل. لكن نظرة أكثر قربا واستخداما أكثر دقة للكلمات تجعل حججهم موضعا للتساؤل. إن كتاب ناثان جلازر ودانييل مونيهان «ما وراء البوتقة» الصادر في ١٩٦٣، يبدأ - على نحو مسطح تماما - بالقول: «والنقطة المهمة حول البوتقة... هي أنها لم تحدث...»(٦٥). من السهل أن تقول هذا، لكن تفحصا أكثر دقة للكلمات والمعاني سيميل بك - على الأرجح - لأن تقول العكس: النقطة المهمة حول البوتقة هي أنها حدثت، وتحدث.

والحقيقة أن جلوزر ومونيهان واضحان: إنهما لا يعنيان أن «لغة وعادات وثقافة متميزة» تدوم أو تتكاثر في المجتمع الأمريكي، بل إنها «تضيع» مع الجيل الثالث. وهما يشيران إلى حقيقة أن السود أو اليهود أو الإيطاليين في نيويورك يستعيدون هوياتهم كمغانم أو جماعات ضغط، وهم يتركزون في وظائف معينة ومناطق جغرافية معينة. وعن طريق مسح ارتباطات الجوار والمناصب السياسية بالرفاه أو فرص التعليم توصل جلوزر ومونيهان إلى أن الهوية العنصرية موجودة. على الرغم من ذلك فهما ينكران أن تكون لهذه الجماعات أي مكونات ثقافية خاصة، ولا يتطرقان إلى فكرة أن تلك التجمعات العنصرية تقدم أي رؤية سياسية مختلفة اختلافا أساسيا، بل على العكس، فإن الجماعات العنصرية في نيويورك تسهم في التيار الرئيسي للحياة السياسية، مثل انتخابات عمدة المدينة.



الدراسة الكلاسيكية الثانية من أوائل الستينيات هي دراسة ميلتون م. جوردون «التمثل في الحياة الأمريكية»، وهي تتخذ ساحة أرحب كثيرا من مدينة نيويورك، وتصل إلى نتائج مشابهة على وجه التقريب: الهويات العنصرية تبقى «صامدة» على نحو مثيرللدهشة، لكن جوردون أيضا يعني المدلول الاجتماعي، لا الثقافي. بعيدا عن «تعديلات طفيفة في الطهي، وأنماط الترفيه، وأسماء الأماكن، والحديث، والأثاث المنزلي، ومصادر الإلهام الفني، وربما مجالات أخرى قليلة...»، يؤكد جوردون «إن انتصار المثاقفة في أمريكا، عبر الأجيال، كان ساحقا ...»، وحيث يعوَّق فإن هذا يكون على المستوى الاجتماعي، وهذا يعني ـ عند جوردون ـ أن لكل جماعة عنصرية أو دينية أو قومية «شبكتها الخاصة من الحلقات والنوادي والمنظمات والمؤسسات...»[٦٦].

ويُسمي جوردون هذا «تعددا بنائيا» على عكس «التعدد الثقافي» الذي لا يكاد يوجد. وقد تكون كلمة «البنائي» مضللة، من حيث إنها تعطي لهذا التعدد كثافة لا يعنيها جوردون، فهو قد وجد أن الجماعات تنفصل على طول خطوط أنماط الصداقة والارتباطات، ولكن ليس ثقافيا. والانفصال «البنائي» لا يقوم على الانفصال الثقافي. السود يخرجون مع السود، ويتعبدون في كنائس السود، واليهود يخرجون مع اليهود، ويتعبدون في الكنيس، لكن هذا لا يعني أن تلك الجماعات تمثل ثقافات مختلفة. أو على نحو ما يقول جوردون أن بوسع جماعات مستقلة «أن تواصل وجودها حتى لو ظلت الاختلافات الثقافية بينهم في تناقص مطرد، بل حتى لو تلاشى القسم الأكبر منها ...»[٦٧].

وفي ١٩٨١ نشر عالم اجتماع آخر هو ستيفن شتاينبرج كتابا ينحو منحى واقعا في التفكير، بعنوان «خرافة الإثنية أو العنصرية». يُقوِّم فيه الحديث عن الصعود المفاجئ للعنصرية، والهوية الثقافية. يبدأه بالقول: «إن القضية المطروحة هنا هي أن هذا الانبعاث العنصري ليس إلا «شهقة الموت» من جانب الجماعات العنصرية المنحدرة عن موجات الهجرة الكبرى في القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين. بعبارة أخرى: إن هذا الانبعاث لا يعني عودة أصيلة من جانب العنصرية إلى الحياة، لكنه ـ بالأحرى ـ أعراض ضمور الثقافات العنصرية وانهيار الجماعات

العنصرية. وإذا وضعنا هذا الانبعاث في منظوره التاريخي، بدا محكوما عليه منذ البداية، فلا يمكنه أن يعكس اتجاهات ظلت فاعلة ومؤثرة لعدة أجيال...».

عند شتاينبرج ـ كما عند سواه من المعلقين ذوي الجد والرصانة ـ فإن الجماعات الثقافية والإثنية أو العنصرية لا تستطيع أن تُبقي على وجودها في وجه القوى الدافعة إلى التجانس في المجتمع الأمريكي... «على نحو متزايد، تتشكل القيم الثقافية وأساليب الحياة نتيجة مؤثرات من خارج البيئة الإثنية: وسائل الاتصال الجماهيرية والثقافة الشعبية من ناحية، والمؤسسات التعليمية الملتزمة بالقيم العالمية، من الناحية الأخرى...». وما يتبقى لا يعدو عنصرية رمزية وواهنة[٦٨]. وفي تقديم جديد «لخرافة العنصرية» نعى شتاينبرج ما اعتبره «الإخفاق الكامل» لكتابه في إزاحة «الخرافة وسوء الفهم» حول العنصر والعنصرية «فمواجهة مثل هذه التيارات الأيديولوجية يشبه السباحة ضد التيار، يبدأ المرء باندفاعة قوية، ويتقدم قليلا للأمام، ثم ما يلبث أن يستسلم لقوة التيارات التحتية...»[٦٩].

وثمة عالم اجتماع آخر هو ريتشارد د. ألبا، أثبت أيضا تعذر مقاومة قوى التمثل، وقد استخدم مؤشرات من اللغة المنطوقة والتجاور في السكن والزواج المختلط، وهو يرى «أن الأسس الاجتماعية للتمايز العنصري تتآكل بين الأمريكيين ذوي الأصول الأوروبية... ومع تقدم العمر يحل محل الأجيال الأكثر عنصرية أبناؤهم وأحفادهم، الذين هم ـ في المتوسط ـ أقل عنصرية، ومن ثم تصبح الجماعة كلها أقل عنصرية...»[٧٠] ولاشيء في هذا القول يسهل نقضه.

ويستبعد باحثون آخرون هذا الفزع المنتشر بأن المهاجرين الجدد يهددون مكانة اللغة الإنجليزية. يكتب عالم الاجتماع جيوفري نانبرج: «إن المهاجرين الجدد يتعلمون الإنجليزية بالفعل، وبمعدلات تتجاوز ما فعله أي من الأجيال السابقة من المهاجرين، وبحماسة أكثر، حسبما تشير كل الدلائل. وأيا ما كان معنى «التعددية الثقافية» عند أنصارها، فلا شك في أنها لا تعني رفض الإنجليزية كلسان قومي مشترك...»، وعلى سبيل المثال، فإن الأرقام الحديثة تثبت أنه بالنسبة للقادمين الجدد من إسبانيا

والبرتغال... «فأن تصبح أمريكيا لا يعني إتقان الإنجليزية فقط، بل نبذ لغة وثقافة الأبوين كذلك...»(٧١).

هذه الحقائق البسيطة ـ وربما ذات المذاق السيئ ـ تمضي، عمليا، دون تعليق في هذه الثرثرة الدائرة حول التعددية الثقافية. إن الولايات المتحدة لا تسير في طريق أن تصبح متعددة اللغات، بل في الطريق المعاكس، فهو مجتمع أحادي اللغة ـ على نحو لا يهدأ ـ بأكثر مما عليه مجتمعات أخرى، والمثال المفضل عند كالين لمجتمع متنوع ومتناغم هو سويسرا، حيث تشيع ثنائية، بل ثلاثية، اللغة. أما في الولايات المتحدة ـ على النقيض ـ فإن عددا قليلا من الطلاب ـ يزيدون قلة ـ هم الذين يستطيعون أن يدرسوا ويحققوا لونا من التقدم بلغة أجنبية.

وفي دراسة تدين المناهج الدراسية الأمريكية بعنوان «سائحون في بلادنا» أثبت كليفورد أولمان، من قسم التعليم بالولايات المتحدة، الانهيار السريع في الدراسة الجادة للغات. وقد نتصور أن يفزع الدعاة المتحمسون للتعددية الثقافية لهذا الأمر، حيث إن اللغة والثقافة ـ بعد كل شيء ـ يُغذِّي كلٌّ منهما الآخر، لكنهم نادرا ما يشيرون إليه. يشكو أولمان: «في كل المناقشات المعاصرة حول «التعددية الثقافية» و«تنوع الثقافات»، فإننا نسمع أقل القليل، وربما لا نسمع شيئا بالمرة، عن اللغة الوطنية، وصيانة اللغة، خل جانبا أولئك الذين يتحدثون الإنجليزية من حيث هي لغتهم الوطنية، والذين يسعون لأن يغمروا أنفسهم في ثقافة أخرى عن طريق اكتساب لغة ثانية...»، ويقول إنه من دون دراسة لغة أخرى، فإن الناس «لن يزيدوا عن كونهم سائحين...»(٧٢). في صياغة أخرى: ما لم تُكتسب لغة أخرى، وهذا ما تفعله قلة من الأمريكيين، فإن معرفة شيء عن إفريقيا عن طريق احتفالات «الكوانزا» يشبه معرفة شيء عن ألمانيا عن طريق احتفالات «أكتوبر فاست».

وقوى الأمركة التي لا يمكن الهروب منها لا تضمن أن تشارك كل الجماعات في المجتمع بالدرجة نفسها من النجاح. وأولئك المستبعدون نتيجة مظالم عنصرية أو إثنية لا يشكلون، بالضرورة، ثقافة متميزة. فالمعاناة لا تُوَلِّد ثقافة. في ١٩٥٩، وبكل النوايا الطيبة صَكَّ عالم الأنثروبولوجي أوسكار لويس تعبير «ثقافة الفقر» كي يسبر أغوار

الإفقار المتوطن لدى العائلات المكسيكية. ولويس نفسه قضى حياته كلها عالما في الاجتماع، وكانت لديه مخاوف من معاداة السامية دفعته إلى أن يغير اسمه من لوفكويتز. في البداية وضع لكتابه عنوانا فرعيا «خمس حالات». ثم «أنثروبولوجيا الفقر»، لكن العنوان للكتاب المنشور كان «دراسة حالات مكسيكية في أنثروبولوجيا الفقر»، وقد انتشر الكتاب، وانتشر المصطلح «أنثروبولوجيا الفقر» على نطاق واسع، على أي حال، فإن النقاد قد هاجموا لويس بقوة لأنه اعتبر أن سمات ثقافية معينة، لا الشروط الاقتصادية، هي المؤدية إلى الفقر[٧٣].

على أن منهج «ثقافة الـ...» أحرز نجاحا لا يوازيه نجاح. فقلة هم الذين يلتفتون نحو المضمون الاقتصادي «للثقافة»، كذلك ـ وعلى نحو ما أوضح الأنثروبولوجي تشارلس أ. فالنتين بجلاء قبل سنين ـ فإن اهتماما قليلا يُوَجه نحو علاقة الثقافة، أو الثقافة الفرعية، بالمجتمع الأكبر... «وتصنيف مثل هذه الأمور تأخر عن موعده طويلا، وقد أصبح من الأساليب الثقافية المعتادة اكتشاف «الثقافات» في كل مكان من الحياة الوطنية والدولية...». عن طريق المنطق أو الملاحظة نجد «شيئا ما» يجعل «جماعة فرعية» منفصلة عن المجتمع الأكبر أو الثقافة الأكبر. ما هذا الشيء بالضبط؟ من دون أن نضع الإطار الأوسع في الاعتبار، فإن ما يبدو متميزا ستستمر «أسطرته»، كما لو كانت كل جماعة تعيش في كون مستقل[٧٤].

عند كل من يعنيه أن يرى، توجد الأدلة في كل مكان على أن الثقافات المتمايزة ليست على هذا القدر من التمايز. في كتابه المثير عن الأطفال الفقراء السود في فيلادلفيا، وعنوانه «على الحافة»، وجد كارل هـ. نايتنجيل أن أولئك الأطفال يتزايد استسلامهم لمجتمع استهلاكي، يعتدي على قابليتهم للجرح والإيذاء. وعلى وجه التحديد لأنهم مستبعدون ومستذلون، فقد أصبحوا عشاقا متعصبين لوسم الأسماء والسلاسل الذهبية والسيارات باهظة الثمن، أي الشارات الدالة على النجاح الأمريكي.

يذكر نايتنجيل: «ما أن يصبحوا قادرين، يسارع الأطفال إلى طلب «مكعبات البناء» من العدة في الدرجة (ب)، وما أن يصبحوا في

الخامسة أو السادسة، فإن كثيرين منهم يستطيعون أن يذكروا كل قائمة متعة الكبار: من «جوسي» إلى «إيفان بيكون» إلى «بيير كاردان»، ومن «المارسيدس» إلى الـ «بي.إم. دبليو». ومن سن العاشرة، يستغرق الأطفال تماما في طقس أحذية «نايك» و«ريبوك»... بعدها يأتي الانبهار بالمجرمين والمتعاملين بالمخدرات. وتكشف «شرائط المجرمين ذوي القدرة الكلية» انشغالا «بالاستهلاك والرغبة في الاكتساب لم تكن أبدا من سمات الأرواح القديم وضربات د. وب...»، ويعود إغواء المتعاملين المحليين مع المخدرات إلى «تمجيدهم للسواد... مع بعض العروض الفنية التي تتسم بالاستهلاك المفرط...»، ويخلص نايتنجيل إلى أن «طقس عبادة الاستهلاك قد تخلل الحياة العاطفية والثقافة للأطفال الإفريقيين الأمريكيين في المدن...» مما كانت له عواقب مدمرة[٧٥].

وليست هناك جماعة تود أن تسمع أنها تفتقر إلى الثقافة، لكن هذا ليس هو الموضوع. السؤال - بالأحرى - هو عن كيفية اختلاف الثقافات العديدة كل عن الأخرى، وعن الثقافة الأمريكية السائدة. وعلى سبيل المثال، فقد أثبت الدارسون، من ملفيل هرسكوفيتس إلى سترلينج ستاكي، استمرار وجود الحكاية والأغنية واللغة الإفريقية في خبرة الأمريكيين السود[٧٦]. وهذا جهد صائب وثمين، لكنه لا يعني أن الأمريكيين الإفريقيين اليوم يمثلون ثقافة متميزة، بأكثر من الأمريكيين الإيطاليين أو الأمريكيين اليابانيين أو الأمريكيين اليهود.

ولا تكاد توجد أدلة توحي بأن هناك جماعة، اللهم إلا أكثر الجماعات هامشية وجمودا، يمكن أن تكون لها، أو حتى تود أن تكون لها، ثقافة متميزة في المجتمع الأمريكي. هذه الجماعات موجودة، لكنها - على نحو نمطي - تلعب دورا ضئيلا في التعددية الثقافية، لأنها تريد أن تبقى بعيدا عنها لا أن تدخل فيها. وعلى سبيل المثال، فإن جماعة «الآميش» لا يكاد يكون لها وجود في المناقشة حول التعددية الثقافية، وليس السبب - ببساطة - أنها جماعة قليلة العدد، ولكن لأنها بعيدة جدا عن التيار الرئيسي. وغيابها، على أي حال، يلقي الضوء على التماثل، المسكوت عنه، للتعددية الثقافية، التي تريد فيها الثقافات المتعددة - بدرجة تزيد

أو تنقص - الأشياء ذاتها. وعلى خلاف «الثقافات» الأمريكية الأخرى، يرفض أفراد «الآميش» استخدام الكهرباء والسيارات ومعظم السلع الاستهلاكية الحديثة، وثيابهم - في معظمها - قد نسجوها بأنفسهم، ولم تكد تتغير خلال قرن، وهم - بوجه عام - في مرحلة ما قبل الصناعة ويعيشون حياة الكوميونة.

وقد يبدو هذا الأمر لغرباء كثيرين محببا أو جديرا بالاهتمام، ولكن لا شيء أكثر. وكما كتب واحد من دراسي «الآميش» إن السائحين «مفتونون» بالآميش، ويمتدح الأكاديميون صحتهم النفسية وصداقتهم للبيئة. يذكر راندي تيستا لذي عاش وسط الآميش: «على الرغم من هذه الإشادات كلها» فإن قلة من الغرباء فقط هم الذين يمكن أن يطرحوا عنهم «الملاءمة التكنولوجية» كي «يخضعوا أنفسهم للنظام الجمعي في حياة الآميش...»[٧٧]، فإن تكون من «الآميش» ليس «أسلوب حياة».

> **«إنني لا أود أن أصبح من «الآميش»، ولا أنا قادر على هذا. إن الإنسان يستطيع أن يتحول إلى الكاثوليكية، ويظل، على الرغم من ذلك، يستخدم سيارته، أو يضع أمواله في أحد البنوك، أو يملك غرفة استقبال جميلة... ومثل هذه الاهتمامات غير موجودة في مجتمع الآميش... أن تكون من الآميش فهذه عقيدة، وأسلوب حياة شامل. والتحول إلى عقيدة الآميش، وسواء أكان تحولا إلى الأفضل أم إلى الأسوأ، إنما يعني أن تتخلى عن دنيوية الحياة الدنيا...»[٧٨].**

إن الحقائق البسيطة للتأمرك أو الأمركة لن تدهش مؤسسي فكرة التنوع الثقافي. «والتعددية الثقافية» - على نحو ما صاغ كالين الأمر قبل ثمانين عاما - قد تكون جهدا شجاعا من أجل الحفاظ على الهوية الثقافية في وجه الأمركة القاهرة، كانت هذا، كانت شيئا أكثر لا أقل، كانت خطوة وسطى نحو التوافق الثقافي الذي لا يمكن تجنبه.

وكالين، المولود في سيليسيا، جاء به إلى الولايات المتحدة أبوه الذي كان حَبَرا يهوديا أصوليا. ولأنه أكبر الأبناء، وقد ظل الابن الوحيد بين ثمانية أطفال، فقد كان متوقعا أن ينهج نهج أبيه ليصبح حَبَرا أصوليا.

لكن الصبي رفض عالم أبيه، الديني القاسي، ورأى أن الأب «جامد» و«متسلط»، ويعترف كالين بأنه لم يكن يحبه، وتكرر هروب الصبي من البيت، ولم يتصالحا إلا حين كان الأب على فراش الموت، وكتب كالين عنه متذمرا: «لقد كان آخر رجال المدرسة القديمة بين اليهود، الذين رفضوا أن يقدموا أي تنازل نحو بيئتهم...»(٧٩).

أراد كالين من اليهودية أن تقدم التنازلات نحو البيئة، وأن تتقدم باتجاه التيار الرئيسي بأن تصبح «علمانية وإنسانية وعلمية ومشروطة بشروط الاقتصاد الصناعي دون أن تتوقف عن كونها يهودية حية...»، وقد حقق كالين ـ ومن انضموا إليه في برنامج «التعدد الثقافي» مثل الأمريكي الإفريقي آلان لوك ـ نجاحا أكثر مما أراد. واليوم، فإن تعبيرات مثل «التعدد الثقافي» أو «الثقافات المتعددة» أو «التنوع» لا تعني حياة مختلفة، بل تعني أسلوبا مختلفا للحياة في المجتمع الأمريكي. فكل الثقافات «المتنوعة» تحلم وتخطط، وأحيانا تحقق، النجاح الأمريكي نفسه، أيديولوجيو التعددية الثقافية وحدهم لم تبلغهم هذه الأنباء.

* * *

إن المناقشات الراهنة حول التعددية الثقافية تتميز بالخصائص التالية: ندرة التحليل الاقتصادي والاجتماعي، وتضخم المناهج الثقافية، وافتراض أن الثقافات تختلف اختلافات أساسية، وإخفاق أو عجز تقدير قوى التمثل والتجانس، وافتقاد وجود رؤية أو بديل سياسي. ومن ثم فإن السياسات التي تصدر عنها إما أن تمضي إلى المبالغة في تقدير مشاعر مألوفة (وجديرة بالتقدير) حول احترام كل الجماعات، وإما أن تنحو منحى تدميريا لا يقوم على أساس.

وثمة مجموعة حديثة تجسد المفهومات الواهنة والسياسات الجامدة للتعددية الثقافية الليبرالية. ومؤلفو «التعددية الثقافية» يفترضون أن بين الثقافات صراعات أساسية. ويتفكرون كيف يمكن لليبرالية أن تُوَفِّق بين المطالب المتعادية. ويتمحور المجلد حول «سياسات الاعتراف» وهو عنوان مقالة لفيلسوف ليبرالي جدير بالتقدير هو تشارلس تايلور. وعند تايلور

فإن «الاعتراف» ليس مجاملات يتبادلها أحدنا مع الآخر، لكنه «حاجة إنسانية حيوية» تقوم على أساس أن الحياة «ذات طابع حواري» وأننا نعيِّن أنفسنا عن طريق الاتصال بالآخرين. ولسوء الحظ «فمع قدوم العصر الحديث...» أصبحت «الحاجة إلى الاعتراف» غالبا لا تلقى الإشباع. و«الاعتراف الخاطئ» يتضمن ما هو أكثر من عدم الاحترام «فهو يمكن أن يحدث جراحا خطيرة، ويثقل ضحاياه بكراهية مُعوِّقة للذات...».

ثمة ما هو أسوأ، فالليبرالية الكلاسيكية تقيم الاعتراف على أساس المساواة، وقد حاولت على الأقل ـ ونجحت أحيانا ـ أن تتجاهل اختلافات الطبقة والنوع والعنصر، ولسوء الحظ، فإن مبدأ المساواة يتصادم وفكرة جديدة أو احتياجا جديدا هو ما يسميه تايلور «سياسات الاختلاف» التي وُضع أساسها في «عصر الأصالة» الذي يتحدد تاريخه بدءا من روسو وهردر. وعند تايلور، فإن الأصالة هي الفكرة القائلة «بأن هناك طريقة معينة كي أكون إنسانا، هي طريقتي «أنا»، فأنا مدعو لأن أحيا حياتي بهذه الطريقة... ولكي أكون صادقا مع نفسي فهذا يعني أن أكون صادقا مع أصولي...»، ويسعى تايلور إلى عقد مصالحة بين «الاعتراف المتكافئ» الذي تهبه الليبرالية الأساسية والاعتراف الخاص الذي تتطلبه «الأصالة» الكامنة وراء التعددية الثقافية.

ويبدو تايلور سعيدا وهو يحفر حول المسألة: كيف يمكن لليبرالية الكلاسيكية القائمة على المساواة أن تتصالح مع التعددية الثقافية التي تتطلب اعترافا خاصا بثقافات محددة؟ على أنه كي يحصل على الثمرة يُعلق على موضوعات جادة. وكبداية: ما الأصالة وكيف يمكن أن تتحقق؟ وعند تايلور فإن الأصالة تغذي الاختلافات التي تشكل التعددية الثقافية، لكنه يضفي مسحة الأسطورة على المفهوم، وهو المفضل لدى الوجوديين الأوروبيين مثل مارتن هيدجر، وعلى الفيلسوف الكندي الحصيف أن يشتبك وأتباع هيدجر الغارقين في الضباب.

وكما قال ت. و. أدورنو في كتابه الجدلي ضد الهيدجريين «رطانة الأصالة»، إن «الأصالة» ذاتها مفهوم مشتبه، يدَّعي عُمقا ليس له. ثم إن هذا التعبير يستثير نزعة باطنية جذرية، ويفترض شكلا ذا طابع أسطوري وشكلي وفارغ. أن يكون شخص ما «أصيلا» أو لا يكون، على أي أساس؟

يكتب أدورنو: «هنا تُنبذ الموضوعية، وتصبح الذاتية هي الحكم على الأصالة...»، وتنتهي فكرة الأصالة إلى الحشو والتكرار، فالذات هي الذات، «والإنسان هو، وهو ما يكونه»، كما كتب هيدجر، النصير الأول لعبادة الأصالة(٨٠).

وعلى الرغم من أن صياغات تايلور ينقصها ذلك العمق الساخر الذي يميز الهيدجريين، إلا أنهم، جميعا، يتشاركون المنطق والرطانة أنفسهما. فالأصالة «تضفي أهمية أخلاقية على لونٍ من الاتصال بذاتي... بطبيعتي الداخلية الخاصة... إنها تزيد - بدرجةٍ عظيمة - من أهمية الاتصال بالذات لأنها تقدم مبدأ الجِدَّة، وكلٌّ من أصواتنا لديه شيء متفرد يقوله...». إن الأصالة تضفي على الذات مسحة أسطورية، وهي في أسوأ الأحوال تتبع الأوامر. حتى عبارات تايلور تفضح الخدعة: «أنا مدعو لأن أحيا حياتي بهذه الطريقة...» فمن دعاه؟ تزعم الأصالة فردية راديكالية، على حين أنها تسحب موائد السلالة كي تطرد غير الأصلاء، إنها تعبق برائحة الغموض والطابع البوليسي.

فضلا عن ذلك، ينزلق تايلور من خرافة الأفراد الأصلاء إلى الثقافات الأصيلة، وهي فكرة أكثر غموضا والتباسا، فيفترض أن ثمة ثقافات معينة في حاجة إلى اعتراف خاص، أي ثقافات وأي نوع من الاعتراف؟ بعيدا عن الإحالات المنتظمة إلى كويبك، وهم أسلاف غارقون في الضباب. ومثل معلقين كثيرين يفترض تايلور، ببساطة «كل المجتمعات تصبح ذات تعدد ثقافي على نحو متزايد...»، كما لو كانت هذه حقيقة تثبت نفسها بنفسها، كما يفترض أن ثقافة الأغلبية تهدد ثقافات الأقليات، دون أن يزعج نفسه بأن يقول لنا ما ثقافات الأقلية التي يتحدث عنها، وبم تتميز؟

إنه حتى من المشكوك فيه أن تمثل كويبك ثقافة متميزة. إن اللغة الفرنسية هي السائدة في كويبك، ولكن هل تصنع اللغة الثقافة؟ لا، ليس صحيحا، حسب رأي كثير من المؤرخين، فاللغة - كما يقول إريك هوبسباوم - «مجرد طريقة واحدة، وقد لا تكون الطريقة الأولى، للتمييز بين الجماعات الثقافية... والمطالب السياسية بالاستقلال في بولندا وبلجيكا لم تكن قائمة على أسس لغوية... ولا حركة الأيرلنديين في

بريطانيا...»[٨١]، والمعارك اللغوية لا تعني ـ بالضرورة ـ صداما بين ثقافتين. وإذا ما أصبحت كويبك بلدا مستقلا، فهل بوسع أي مراقب أن يستنتج أن مونتريال وتورنتو تمثلان ثقافتين مختلفتين؟

وعلى أي حال، يفشل تايلور في أن يمضي إلى بعيد. ففكرة أن الحياة «ذات طابع حواري» وأنها تتطلب الاعتراف المتبادل لا يمكن الاعتراض عليها، لكنها كذلك قد لا تكون في حاجة إلى إثبات. والاعتقاد بأن «التوقف عن الاعتراف يمكن أن يكون صورة من صور القهر...» فليس سوى ثرثرة ذات طابع سيكولوجي، إنه الصياغة الفلسفية لذلك الهذر الخاص بتقدير الذات، مطبقا على الثقافات ككل. إن ما يشوّه الناس هو عدم وجود وظائف أو وجود وظائف سيئة، والمجتمعات المنهارة، والعلاقات الإنسانية الرثة، والتعليم القاصر، لا «الاعتراف الخاطئ» مهما كان معناه.

على أي حال، فإن الواقع يصيب تايلور وزملاءه الفلاسفة بالفزع، فتايلور يستمد حديثه عن تيارات «التجانس» في المجتمع من «مفهوم» الحقوق المتساوية، لا من الحقائق الاجتماعية. ويلتقط معلقوه الهراوة، ويروحون يتعاملون مع «الأفكار» عن الثقافة التي تهدد والتي هي موضع تهديد، لكنهم يُقَتِّرون دائما في التفاصيل. يقول لنا ميشيل والزر إن الثقافة السائدة تعرِّض ثقافات الأقلية للخطر... «بعض القوميات أو الاتحادات الاجتماعية أو الجماعات الثقافية هي في خطر أكثر من سواها...»، ولئن بدا هذا القول غامضا، فإنه يتصدى ـ بجرأة ـ لتوضيحه: «فالثقافة العامة في الحياة الأمريكية هي أميَل لأن تدعم، فلنقل، هذه الطريقة في الحياة أكثر من تلك...». «فلنقل» هذه مجانية تماما. يعلن الفيلسوف عن اقتحام جسور، في حين أنه ما زال يخلط الأوراق في دفتر محاضراته القديم.

إن تايلور وزملاءه يتوجهون نحو صراعات حقيقية، لكن الرطانة عن الاعتراف والأصالة وتقدير الذات الثقافية تلقي بالأوحال في المياه. إنهم يكادون لا يتفكرون في: ما يكوِّن الثقافة وما التعددية الثقافية داخل مجتمع واحد؟ والحقيقة أنهم ينزلقون من التعددية الثقافية إلى الاختلافات الثقافية، من «طرائق الحياة» وحتى «طرائق رؤية العالم»...

كما لو كانت كلها الشيء ذاته. وهذا ما يتيح لمعلقين كثيرين أن يكتبوا عن النساء «كثقافة محرومة» تعاني اعترافا فاشلا. ما الثقافة التي تمثلها النساء؟ وهل تختلف من مجتمع إلى آخر؟ إن وَهَن المفهومات عند أولئك الفلاسفة الحكماء يتيح للحجج أن تتكشف، فمن الأيسر، بكثير، أن تكتب عن الاختلافات الثقافية في مجتمع صناعي متقدم، وهي موجودة بوضوح، عن أن تكتب عن الثقافات المختلفة، والتي قد لا تكون موجودة.

على سبيل المثال، يمكننا أن نتناول أعياد «الكريسماس» و«الشانوكاه» و«الكوانزا» باعتبارها تمثل اختلافات ثقافية، وأقل من ذلك إمكانا أن نناقشها باعتبارها تمثل ثقافات مختلفة داخل المجتمع الأمريكي. والنظرة المتزنة إلى أيام العطلات هذه قد تنتهي إلى تسجيل نقاط التشابه، لا الاختلاف، بينها. في العالم الأنجلو ـ أمريكي كانت أعياد «الكر يسماس» تتضمن احتفالات شعبية، لكنها ظلت، حتى القرن التاسع عشر، لا تتضمن التسوق وتبادل الهدايا. و«سانتا كلوز» نفسه ظهر نتيجة «مركب متعدد الألوان» من الصور أصبح بمقتضاه مانحا للهدايا. يكتب المؤرخ لي أريك شميدت: «إن أصحاب دكاكين اللعب والحلويات هم الذين مهدوا الطريق أمام استخدام «سانتا كلوز» نتيجة أرباحهم حين يصبح الأطفال سوقا لمبيعاتهم...»[٨٢].

بعض السبب في أنه يأتي في ديسمبر، وأصبح «الشانوكاه»، وهو يوم عطلة صغرى، يوم عطلة كبرى لليهود، وأخذ شيئا من زخرف «الكريسماس» في تقديم الهدايا، الذي لم يكن أصلا من طقوسه[٨٣]. وقد ابتكر أستاذ نشط أسود عيد «الكوانزا» وهو يقع بين «الكريسماس» و«رأس السنة الجديدة»، ليقدم للأمريكيين الأفارقة بديلا عن «الكريسماس»، وقد قصد به أن يظل احتفالا لا علاقة له بالتجارة، مثل أن يتم فيه تبادل هدايا مصنوعة في البيوت، لكنه سرعان ما خضع لقوى السوق[٨٤].

هذه الحقائق لا تتطفل على المطلب الفلسفي في الأصالة والاعتراف. ويصارع تايلور أحجيته، فيستنتج: «يجب أن يكون هناك شيء ما في منتصف الطريق بين المطلب غير الأصيل الداعي إلى التجانس، في

الاعتراف المتكافئ، من ناحية، والحصار الذاتي داخل المعايير المتمركزة حول العنصر، من الناحية الأخرى...» يجب أن يكون، لكن تايلور يقدم احترازا: «إن الافتراض [المتعلق بالتكافؤ] المطلوب ليس نوعا من الأحكام القاطعة وغير الأصيلة... وإنما هو رغبة في أن ننفتح على الدراسات الثقافية المقارنة من النوع الذي يزيح آفاق التكتل الحاصل...»(٨٥).

إن النتائج الجبانة واللغة الباهتة والمفهومات الدرداء ليست نادرة عند فلاسفة السياسة فهي زادهم الذي لا يجدون كفايتهم منه. والمعلقون على مقالة تايلور ـ وهم معلقون متميزون ـ يتبارون في الحماسة لها، فهي «جديرة بالإشادة»، وهي «ثرية بشكل غير عادي، كما تصفها سوزان وولف، أستاذة الفلسفة بجامعة جونس هوبكين، وهم لم يسبق لهم أن قرأوا شيئا بمثل أهميتها. إن المجموعة كلها توحي بليبرالية فقدت عظمها ولحمها.

على الرغم من ذلك، يبقى تايلور والفلاسفة الليبراليون مفكرين أكثر وضوحا وشرفا من التالين عليهم باتجاه اليسار. في بحر التعددية الثقافية، يبحر اليساريون عن طريق الهمهمة والتمتمة عن السلطة والاختلاف والتهميش. إنهم يسوِّدون مقالات وكتبا لا نهاية لها بالحديث عن التعددية الثقافية الراديكالية والمتحولة. أما ما الذي يتحول فلم يتحدد أبدا، وتكرارهم الدائم لمصطلحات مثل: «السيطرة المضادة» و«التمزق» و«النضال»، يثير الشكوك، لابد أن تتكرر هذه المصطلحات في كل جملة، حتى لا ينهار الصرح كله. هومي ك. راهابها، الأستاذ بجامعة شيكاغو، ممارس جيد لهذا الأسلوب:

> **« يجب ألا يُفهم الاختلاف الثقافي على أنه لعبة حرة القطبية والتعددية... وتصادم المعاني والقيم الذي يتولد خلال عملية التفسير الثقافي إنما هو نتيجة التعقد والارتباك الذي يسود الفضاءات اللاشعورية في مجتمع قومي... ويسهم الاختلاف الثقافي ـ من حيث هو شكل من أشكال التدخل ـ في منطق التدمير الإضافي الشبيه بإستراتيجيات خطاب الأقلية. وتواجهنا مسألة الاختلاف الثقافي بقضيتي نقل المعرفة أو توزيع الممارسة، وهما دائما توجدان، إحداهما إلى جوار الأخرى، وهذا ما قد يعني شكلا من أشكال**

التناقض أو العداء الاجتماعي، وهو ما يجب التفاوض حوله، لا استبعاده. والاختلاف بين المواقع الفاصلة والتمثيل في الحياة الاجتماعية يجب أن يناقشا دون صعود موجة المعاني والأحكام غير المتقاربة، والناتجة عن عملية المفاوضات عبر الثقافات...»[٨٦].

والبرنامج الراديكالي للتعددية الثقافية يمكن وصفه بأنه رطانة مرتبطة بآلة لضغط الهواء. وثمة مجموعة حديثة بعنوان «خرائط التعددية الثقافية» تمثل هذا النوع. يريد محرروها أن يثبتوا أن التعددية الثقافية الحقيقية تتجاوز التمثل أوالتعدد الليبرالي. التعددية الثقافية الحقة هي أكثر قوة وتهديدا. وهم يقدمون مقياسا من ثلاث نقاط يمكن عن طريقه التقاط ماهو حقيقي (Mc Coy) من حشد الأدعياء: الأولى هي أن التعددية الحقيقية تكون دائما «مضيافة» «لمدى كامل من المنظورات»... «عن النوع والمسائل الجنسية والعنصريات الشاملة الجديدة و«الأمم الجديدة» مثل «أمة اللواطيين»، بأكثر من التعددية العادية. الثانية هي أن التعددية الحقيقية تدعم دائما، وبقوة، هويات الجماعات القائمة على أسس عنصرية، وتعادي القول «بالجوهرية» في ذات الوقت. وأخيرا، فإن «التعددية الثقافية المتحولة» تنشد «المساواة السياسية»... «إن تعددية ثقافية حقيقية تتطلب التضمين السياسي والثقافي معا، تتطلب المشاركة في السلطة مع الجمعات ذات الصلة...»[٨٧].

وهذه المادة في حاجة إلى صفحات عدة كي نحل خيوطها، هي - في أفضل أحوالها - تمثل ليبرالية مألوفة تتظاهر بأنها أكثر من ذلك. وإذا كانت التعددية الثقافية تتحدد بأنها «منفتحة» على «منظورات جديدة»، فإن قليلين هم الذين يمكن أن يعترضوا على هذا. وهي - في أسوأ أحوالها - تمثل كابوس الليل الذي تحقق في النهار: نسبية بلا عقل. التعددية الثقافية تعني احتضان أي شيء ينخر الطريق الرئيسي للتاريخ، وأي شاحنة على الطريق يمكن أن تُسمى «ثقافة»، بل إن بعضها يمكن أن يأخذ صفة «الأمة»، مثل «أمة اللواطيين». والسؤال هو: كيف يمكن لنوع أو لعنصرية شاملة أن يشكل ثقافة جديدة، فما بالك بأمة؟ في إجابة هذا السؤال لا يقول لنا المؤلفون شيئا. يتطلب الفكر النقدي عناية ودقة

في المفـهـومـات، وفي هـذه الأيام، اسـتُـبـدل هـذا بالتـهليل والرطانة الأكاديمية الجوفاء.

أما القول بأن التعددية الثقافية تُقر ـ بالحماسة نفسها ـ الجماعات العنصرية وغير العنصرية (بلُغتهم: معاداة الجوهرية)، فإنه يقوم على لعبة خفة يد قديمة: إذا لم تستطع أن تحدد الورقة المطلوبة فاختر الورقتين كلتيهما. ومطلب السلطة السياسية والمساواة هو جوهر المسألة. وعلى أساس المساواة يمكنك أن تطالب بمزيد من النساء في القوات المسلحة، أو مزيد من الأمريكيين الإفريقيين في الحكومة، أو مزيد من اللاتين في الشرطة. ولكن... ما علاقة هذه الأمور بالتعددية الثقافية؟

وديناميـة التعددية الثقافية تفترض ـ وإن كان هذا لا يُشرح إلا نادرا ـ أن الأفراد يبدون حاملين لثقافات مختلفة. فهي تفترض أن رجل الشرطة الأسود ـ شأنه في هذا شأن أستاذ القانون الأسود ـ يمثل ثقافة مختلفة عن زميله غير الأسود، ويدَّعي أنصار التعددية الثقافية أنهم يذيبون التعميمات الخاطئة في حين أنهم يستبدلونها فقط.

حتى أن تعبيرامثل «التمركز حول الذات الأوروبية» يلقى الاعتراض، فهو يفترض وجود ثقافة أوروبية متجانسة، وأن أدولف هتلر وآن فرانك يمثلان أوروبا نفسها(٨٨). ولا هو صحيح من الوجهة التاريخية. يكتب عالم الكلاسيكيات كارل جالينسكي: «بعيدا عن التمركز حول الذات الأوروبية، فإن العالم الإغريقي ـ الروماني كان يشمل كل البلاد المتوسطية، بما فيها شمال إفريقيا ومصر ومعظم الشرق الأدنى، وفي أوقات معينة، كانت أجزاء معتبرة من الشرق الأوسط تمتد حتى أفغانستان ووادي الهندوس...»(٨٩).

لا شيء من كل هذا يهم، فالهدف الرئيسي هو السلطة أو التمكين أو الوظائف أو مصادر الثروة. ويبدو طلب السلطة راديكاليا وجادا خاصة حين يقترن بالتعددية الثقافية. والحقيقة أن السلطة حين تكون خلوا من رؤية أو برنامج فهي لا تعني سوى القليل، تعني مطلب أن يحصل أناس معينون على مزيد من السلطة والأهداف. مرة ثانية: إن زيادة تمثيل النساء أو الأمريكيين الإفريقيين في مجالات مختلفة يمكن الدفاع عنها

باسم المساواة، وقدر ما يكون مثل هذا الهدف مرغوبا، فهو لا يوحي إلا بالقليل من التعددية الثقافية، وأقل القليل من التدمير، هل يمثل العُمَد من السود ثقافة مختلفة؟ أو القاضيات في المحاكم العليا؟ وهل يجب أن يكونواكذلك؟ بعد أن يتساقط ثوب البلاغة المنمقة، فإن طلب السلطة، وصورتها السيكولوجية القبيحة: التمكين، يوحي باتباع سياسات تميل إلى التركيز، يعني أحادية الثقافة. إن كل واحد يريد قطعة أكبر من الفعل ذاته.

وبطبيعة الحال، أشعل المحاربون عاصفة نارية من البلاغة الثورية. فإلى جانب الاقتراحات المعقولة بإعادة تخطيط المناهج الدراسية والمراجع الدراسية، فإن المطالب لا تكاد تكون لها علاقة بالتعددية الثقافية. وعلى سبيل المثال، ثمة أستاذان يريدان تعددية ثقافية تمضي إلى ما وراء الدراسة اللطيفة للجماعات المختلفة أو «التعرض الذي يغلب عليه التبسيط للثقافات المختلفة...»، الأمر - بالأحرى، وفيما يطالب به تيد جوردون وواهنيما لو بيانو - أن التعددية الثقافية تتطلب «إعادة التفكير وإعادة البناء للطرائق التي تُنظم بها المعرفة» «والاعتياد على أن تدعم الفروق غير المتساوية في القوة...»، وهذا يعني أن «أولئك من بيننا المتهمين بالتعددية الثقافية المتحولة لابد أن يصروا على أنها لا يمكن أن توجد إلا داخل نطاق السيطرة...».

إن اللغة الملتبسة غير المحددة تعكس سياسات ملتبسة غير محددة. فماذا يمكن أن يعني القول بأن التعددية الثقافية «لا يمكن أن توجد إلا داخل نطاق السيطرة؟» أهي دعوة إلى الثورة؟ أهي دعوة إلى التدمير؟ ليس تماما... «من المهم أن يكون أهل الأقلية جزءا من «كل» مستويات سلسلة الإدارة في الجامعة، وأن يكون لهم حضور متمكن على مستويات صنع السياسة...»، وعلى «التعددية الثقافية المتحولة» أن توجه «علاقات الجامعة بهيئة العاملين فيها، وتكويناتهم العنصرية والنوعية والطبقية...»[٩٠].

هذه المواقف، شديدة الشيوع، تكشف عن قدرة غير محدودة على إضفاء طابع الأسطورة، أو «الأسطرة»، فالمشاركة في صنع السياسات تمثل تعددية ثقافية ثورية، وتحدي «تنظيم المعرفة» قد يكون أمرا مرغوبا،

ولكن: ماذا تعني هذه الأمور؟ وما علاقتها بالتعددية الثقافية؟ مثل آخرين من أنصار التعددية الثقافة الراديكالية يشير جوردون ولو بيانو إشارة غامضة إلى الأقلية والمعرفة غير الغربية، كما لو كانا مسؤولين، ضمنا، عن تدمير السيطرة والتراتبية. كيف هذا؟ هل دمرت الثقافة الصينية التراتبية؟ هل فعلت الهندوسية هذا؟

وتحسين العلاقات مع هيئة العاملين وزيادة إمكانات الأقلية قد تكون أمورا مرغوبة جدا، ولكن... ما علاقتها بالتعددية الثقافية؟ هل العاملون في هيئة الجامعة يمثلون ثقافات مختلفة؟ مع لو بيانو وسواها من المتحمسين تصبح التعددية الثقافية اختزالا لأي شيء مرغوب. فهي تكتب: «إن التعددية الثقافية الراديكالية يمكنها أن تضم محاولة التأثير في القرارات، مثل: هل يجب التركيز على البحوث العسكرية في التكنولوجيا المتطورة، وتعاقدات وزارة الدفاع، وتغذية صناعة المتفجرات، بدل المساهمة في البحث القائم لتلبية حاجات الإسكان...»[٩١].

وما دامت الثرثرة تدور حول التجانس والاختلاف والسيطرة، تتحدد السياسات في التعيينات والوظائف، والمطلب غير الثوري بأن تصبح جزءا من بيروقراطية الجامعة أو العالم المشترك. بعبارة أكثر خشونة: يريد القائلون بالتعددية الثقافية الراديكالية أن يحصلوا على نصيب أكبر من سواهم في المنظمة، وهذا أمر مفهوم تماما، لكنه ليس راديكاليا، وهو شأن سياسي واضح، ثم إنه يوحي «بالمحسوبية» لا بالثورة.

وغالبا ما تقدم المناقشات عن «التهميش» الأدلة على نية سيئة وفاسدة. فأنت تستطيع أن تقول عن «الآميش» أو عن «اليهود الهاسيديين» أنهم مهمشون، لكنهم، هم أنفسهم، لا يقولون إنهم مهمشون: إما لأنهم لا يرون أنفسهم كذلك، وإما أن هذا الأمر لا يزعجهم، فلا مصلحة لهم في اللحاق بالتيار الرئيسي. من الناحية الأخرى، فإن القائلين بالتعددية الثقافية الراديكالية مُنَظِّري ما بعدالكولونيالية، وسواهم من مُنَظِّري «الحافة القاطعة»، يتدفقون في الحديث عن التهميش بهدف مضمر، وأحيانا يكون معلنا، هو الانضمام إلى التيار الرئيسي. إنهم يتخصصون في التهميش ليرفعوا أسعارهم

في السوق. مرة ثانية: إن هذا أمر مفهوم، فالفقير المستبعد يريد أن يكون ثريا وغير مستبعد، ولكن فيم الحديث عن التعددية الثقافية أو التدمير؟

على سبيل المثال، يستنكر أحد أنصار الدراسات الأمريكية القومية الاستعمار التعليمي المتمثل في التعليم المتمركز حول الذات الأوروبية، ويرى أن «التراث القومي، يتحدى، ومن الجذور «هذا البناء السائد التابع» و«التجانس الاجتماعي» لسيادة الأمريكية ـ الأوروبية. وحتى الآن فإن «التمركز حول الذات الأوروبية» يؤدي إلى «تهميش الدراسات الإثنية أو العنصرية عن الأمريكيين ـ الهنود أو دراسات النوع...». هكذا يقرر م. أنيت جيمس جويريرو، الأستاذ في جامعة كاليفورنيا. ما الذي يجب أن نفعل؟ هل نضرب في الأرض؟ ننسف مؤسسات التيار الرئيسي؟ ليس تماما «إن الدراسات عن الأمريكيين الهنود في حاجة إلى أن تكون قادرة على الوقوف على قدميها كمنهج دراسي يلقى التصديق الكامل، وله مكانته الإدارية، بل يجب أن تكون له مؤسسات أقوى وأشمل...»(٩٢).

هذا مثال نموذجي لا يضيع لحظة واحدة. الدراسات الإثنية مهمشة، وهي تهدد قلب السيطرة الغربية، والنتيجة؟ إننا نريد من السادة الغربيين أن يمنحونا مزيدا من الدعم والمال. يُحكى أن الثوريين حاولوا، أو زعموا أنهم حاولوا، أن يقوموا بثورة، وأضمروا رؤية لعالم مختلف أو مجتمع مختلف، وها هم الآن يدعون إلى تعددية ثقافية راديكالية، ويطالبون بمناصب أكبر وأكبر.

وثمة جهد آخر لصياغة تعددية ثقافية راديكالية، بل حتى اشتراكية، تقوم به نانسي فريزر، وهي مُنظِّرة سياسية مرموقة، وعلى الرغم من حماستها الشديدة، فقد استسلمت إلى الرطانة والتفاهة. وربما كان بعض السبب في إخفاقها راجعا إلى السذاجة التاريخية، فهي تقرر ـ على نحو حاسم ـ أن «التراكب الداخلي بين الثقافة دوالاقتصاد السياسي هو لحن متكرر دائما في أعمالي...»، وأيا ما كان يعنيه «التراكب الداخلي»، فإن فريزر تبدو غير واعية بأن عددا كبيرا من المفكرين السياسيين الأوائل مثل إميل دوركايم وماكس فيبر قد اشتبكوا في صراع مع العلاقة بين

الثقافة والاقتصاد السياسي، إن عالمها الثقافي لا يكاد يرجع لأبعد من عقد الثمانينيات.

وفريزر ليست سعيدة بهؤلاء، أمثال تايلور، الذين يرون التعددية الثقافية قائمة على «اعتراف» فاشل، لأن هذا يعني أن مزيدا من التقدير أو التفهم سيضع نهاية لكل المظالم. وهي تريد أن تقدم النظرة «الثقافية» الشاملة، مع التهديف إلى «الظلم الاجتماعي ـ الاقتصادي». إن الناس تعاني افتقاد الوظائف، والتلوث، وسوء الصحة، والاعتراف الثقافي لن يرفع عنهم شيئا منها. وتفصل فريزر بين البُعدين: الظلم الثقافي والظلم الاقتصادي. الأول يدعو إلى «لون من التغير الثقافي أو الرمزي»، أو ما تدعوه هي «بالاعتراف» وهو مصب اهتمام تايلور. أما الثاني فيدعو إلى «إعادة البناء السياسي ـ الاقتصادي بشكلٍ ما ...»، أو إلى «إعادة التوزيع» الذي تطالب به.

ومن حيث إنها عالمة جيدة في السياسة، فهي على يقين بأن العالم لن يخضع لمقولاتها، وهي تعرف أن معظم الجماعات أو الجمعيات هي «ذات ولاء مزدوج»، وهي تعاني المظالم الثقافية الاقتصادية جميعا، فالأمريكيون الإفريقيون، مثلا، ليسوا ـ ببساطة ـ هدف إهانات ثقافية فقط، بل لمظالم اقتصادية أيضا. والفرق بين الليبرالية والراديكالية (أو بلغتها هي: العلاج الإيجابي والعلاج التحويلي) يدور على محور علاج هذا العناء «المزدوج». فالتيار الرئيسي في التعددية الثقافية يدعم العلاج الإيجابي، وهو يمكن أن يقضي على عدم الاحترام، لكنه يبقي على البناء الأساسي دون مساس. أما العلاج التحويلي، الذي يدفعه إعادة البناء، فيغيِّر الأساس الكامن.

كيف يمكن أن يتحقق هذا؟ ها هي تجيب: «عن طريق هز استقرار هويات الجماعات القائمة. هذه العلاجات (التحويلية) لن ترفع، فقط، التقدير الذاتي عند أعضاء الجماعات غير المحترمة الآن، بل ستغيِّر، أيضا، من إحساس «كل فرد» بذاته...». وتتفوق فريزر في الثرثرة الليبرالية ذات الطابع السيكولوجي فيما يتعلق «بتقدير الذات» بأن تعد بأن تتغير ذات كل فرد، و«بهز استقرار» الجماعات بالإضافة إلى ذلك. وهي تعرف غموض برنامجها، لذلك تساعد بضرب مثال واحد: الجنسية

المثلية والخوف من الجنس نفسه. فالعلاجات الليبرالية تسعى إلى «إعادة تقويم الهوية اللواطية والسحاقية...»، أما منهجها هي فيعد بما هو أكثر. فالعلاجات التحويلية المرتبطة بسياسات الشواذ تسعى إلى «تحطيم ثنائية ما هو مثلي وما هو غيري... حتى يتحقق هز استقرار كل الهويات الجنسية الثابتة...»، والهدف... «إقامة مجال جنسي يقوم على الاختلافات المتعددة، اللاثنائية، السائلة، المتغيرة على الدوام...». هكذا ينتهي مثالها التوضيحي.

هل يجب أن ينشأ الأطفال في عائلة تفتقد الهويات الجنسية الثابتة؟ بطبيعة الحال، فإن مثل هذا الاهتمام المبتذل لن يعكر صفو هذا التنظير المتقدم، وفريزر -ببساطة - تفترض أن الراديكالية تتطلب اختلافات أكثر من حيث هز استقرارها وسيولتها وتعددها، لماذا؟ هل هذه دائما مرغوبة أو دافعة للتحرر؟ على الرغم من أن هذه قد لا تكون حجة مضادة، إلا أن من المحتمل أن يفكر الناس في أنهم يعانون الكثير من عدم الاستقرار، ولماذا يعمد المشروع الراديكالي إلى أن يجعل كل شيء سائلا ومتعددا؟

ليس ثمة شيء واضح حول هذه الأمور، لأنها لا يمكن أن تكون واضحة. فالفكر الراديكالي - على الرغم من ادعاءاته النظرية - يصوغ دائما ذلك الكليشيه المراهق بأن كل ما هو ثابت فهو سيئ. وكل ما هو متحرك فهو جيد. وفريزر تكرر بانتظام أن الراديكاليين يعمدون دائما إلى هز ثبات النوع والعنصر. ودعوتها النسوية تقوم على إبدال «الانقسامات النوعية» «بشبكة من الاختلافات التي تعلو على التقسيمات، ولا تتكتل، بل هي في تغير دائم...». ولا يتضح لنا ما تلك الاختلافات التي تعلو على التقسيمات»، ولا لماذا هي مرغوبة؟ إن إلهامها الحقيقي يأتي من السوق، ومن النزعة الاستهلاكية، حيث يشكّل الكم والتغير والزيادة قواعد اللعبة.

وما زالت فريزر تستخدم أحيانا كلمة «الاشتراكية»، بل ومرة واحدة استخدمت كلمة «اليوتوبيا»، لكنهما تغرقان في اصطلاحاتها الخاصة. ولكي تجعل برنامجها يبدو سياسيا، فهي تلقي ببعض الشعارات وتكررها على نحو مبتذل، كي توقظ اليساريين الذين أخذتهم سنة من النوم خلال

استعراض «التراكب الداخلي». أما اللغو الأكاديمي والهراء السياسي فيبدو أنهما يسيران معا دون صدع بينهما:

> **«وإعادة التوزيع التحويلي لمواجهة الظلم العنصري في الاقتصاد، تتكون من شكل من أشكال الاشتراكية الديموقراطية المعادية للعنصرية، أو ديموقراطية اشتراكية معادية للعنصرية. أما الاعتراف التحويلي لمواجهة الظلم العنصري في الثقافة، فيتكون من إعادة البناء المعادية للعنصرية، التي تهدف إلى تفكيك التمركز حول الذات الأوروبية عن طريق هز ثبات الانقسام الثنائي العنصري...»**[٩٣].

إن اليساريين والليبراليين، لأنهم مجردون من الأفكار، يتحمسون للحفاوة بالتعددية الثقافية لملء الفراغ. وهم يُسْلِكون معا كلمات طنانة مثل: الهوية الثقافية، الأصالة، التجانس المضاد، التمثيل، التحولية، هز الثبات، والهدف منها انتزاع إيماءات الموافقة من معسكر الأنصار، ثم هم يضيفون عددا من الشعارات السياسية دليلا على صوابهم السياسي. هذا التراث الهائل تغذيه رؤية هزيلة ضامرة. إن موت اليوتوبيا يفسح الطريق أمام حزب التعددية الثقافية.



3 ثقافة الجماهير والفوضوية

«هل يمكن لأحد أن ينكر أن العيش في مجتمع من الأنداد المتساوين يميل بالإنسان - على وجه العموم - لأن ترتفع معنوياته، وأن تعمل إمكاناته بيسر وفاعلية؟ وهل يمكن لأحد أن ينكر أنه لو عاش في مجتمع يجعله في إحساس دائم بامتياز الآخرين عليه، وبأنه بلا قيمة على الإطلاق، فإن من شأن هذا الإحساس - على وجه العموم كذلك - أن يجعله مكتئبا وعاجزا شبه مشلول؟». هذا ماثيو أرنولد، شاعر وناقد القرن التاسع عشر، في مقالة له عنوانها «الديموقراطية»، نشرها مترادفة مع أخرى عنوانها «المساواة»[1]. هاتان القطعتان أمدتا اقتناعات أرنولد في المساواة والديموقراطية بالروح والقوة.

بالنسبة لمعتادي «الحروب الثقافية» الحديثة، قد تبدو هذه الإحالة مدهشة: فأرنولد الذي رُشح إلينا عبر هذه المناظرات يبدو مدافعا صلبا لا يرضى بأنصاف الحلول عن الثقافة العليا ضد الثقافة الشعبية، هو عنوان نموذجي للنخبوي المعادي للديموقراطية. وهو عند المحافظين بطل،

يدافع بصلابة عن التثقف والتعليم. وثمة أعمال كثيرة: من عمل ويليام ج. بينيت «ترويض أسطورة» إلى عمل دينيش دوسوزا «التعليم الليبرالي السيئ»، وعمل روجر كيمبون «ولاية الراديكاليين» ، كلها تمجد أرنولد المتمسك بمعايير التراث، صخرة القرن التاسع عشر في وجه ثقافة الجماهير ونسبية أواخر القرن العشرين.

هذا نص نموذجي: «بدل التطلع إلى تحقيق معرفة عميقة (كما قال الشاعر والناقد الفيكتوري ماثيو آرنولد في نص شهير): بأفضل ما فكر فيه الناس وأفضل ما قالوه»، فإن هذه القوى الجديدة في الأكاديمية تعمد إلى طمس الفرق بين الثقافة العالية والثقافة الشعبية...»[٢]. إن آرنولد ـ الذي دافع عن «أفضل ما فكر فيه الناس وأفضل ما قالوه» ـ والذي عرَّف الثقافة بأنها التوق إلى «الجمال والنور» هو آرنولد عند محافظين كثيرين.

وعلى العكس، هو عند اليساريين وبعض الليبراليين نخبوي ورجعي كريه. وهم يرون عمله الأساسي «الثقافة والفوضوية» ليس سوى دفاع يضع قناعا ثقيلا عن المؤسسة القديمة ضد المجتمع الديموقراطي الجديد. ويبدو أن ماثيو آرنولد – كما قال أحدث كُتاب سيرته «قد أصبح اختزالا سهلا لفكرة التعالي الثقافي البارد... والازدراء النخبوي لثقافة الجماهير»[٣].

وبرغم أن كلا اليمين واليسار قد أساء قراءة آرنولد ـ هذا إذا كانوا قد قرأوه ـ فإن القضية قد لا تعني آرنولد قدر ما تعني فهم ثقافة الجماهير. فعلى امتداد العقود، تزايد إغراء وإبهار ثقافة الجماهير، واتسع أنصارها ومشاهدوها في كل اتجاه. أما الموقف الذي اتخذه بعض المحافظين، والذي لم يكد يتغير عبر السنين، فهو يتحدث عن نفسه، إنهم يوافقون على تقوية السياج الفاصل وتحصينه. أما موقف الليبراليين واليساريين، والذي تغيَّر، فهو الذي يثير التساؤل. ذات يوم آمنوا بثقافة جديدة وأفضل للناس. لا نطيل. باسم الديموقراطية كرسوا الانتقال اليومي لوسائل التسلية وأفلام السينما، وتبخرت ثقتهم بالمستقبل المتغير.

إن آرنولد يصلح رمزا في الحروب الثقافية، لكنه يستحق ما هو أفضل. لقد قدَّم منهجا لثقافة الجماهير جديرا بأن نبعث فيه الحياة. إنه

- جنبا لجنب جون ستيورات ميل وألكسيس دي توكفيل - أقر الديموقراطية والمساواة. في الوقت ذاته كان كبار المفكرين الليبراليين في القرن التاسع عشر لايقدسون هذه المقولات، بل ظلوا منتبهين «للنتائج» و«السياقات»، يهاجمون «تحديد المستويات» و «طغيان الأغلبية» أو «التماثل». كانوا يفهمون أن دعم المساواة والديموقراطية لا يتضمن الموافقة على كل تشكيلاتهما. بل على العكس، كانوا يعترضون على ما يسمى في لغة اليوم ثقافة الجماهير. كانوا ديموقراطيين ودعاة مساواة يريدون أن ينتقدوا الثقافة اليومية والآراء اليومية، بصرف النظر عما إذا كانت شائعة أو محاصرة.

وفي المناخ الراهن، تبدو إرادتهم هذه كما لو كانت نخبوية غير مقبولة. إن المفكرين السياسيين المعاصرين يفتقدون جسارة ليبراليي القرن التاسع عشر. أن يكون الناس متساوين، وأن يتم التعامل معهم على قدم المساواة، فهذه مسألة. أما أن تكون أفكارهم وممارساتهم متساوية، فتلك مسألة أخرى. وهذه الأخيرة لا تصدر عن الأولى، أو، على الأقل، لا تصدر عنها مباشرة، فيجب أن تمر أولا خلال التاريخ والمجتمع. وهذا يعني أن مبدأ المساواة الإنسانية، والتعبير العياني عنه في المجتمع، ليسا الشيء ذاته. وبفضل التعليم الأقل، أو الشروط المدمرة، فإن الناس المتساوين يتطورون على نحو غير متساو. وهذه ليست إهانة. إنها ملاحظة - وهي في الحقيقة ملاحظة يتمحور عليها نقد المجتمع. وكان آرنولد وميل يتفهمان هذا جيدا، شأنهما شأن نقاد القرن العشرين مثل دوايت مكدونالد. أما اليوم، فيبدو أن هذه الحكمة قد ضاعت.

إن الباحثين والنقاد مستسلمون لمنطق متصلب عن المساواة. يجري استدلالهم على النحو التالي: «حيث إن كل الناس متساوون فيجب أن يكون كل شيء يفعلونه متساويا كذلك...». ووفق هذا المنطق فإنهم يرفضون نقد ثقافة الجماهير باعتباره نخبويا، من حيث إنه يفترض وجود أشياء تمتاز عن أخرى. وهم يعتبرون نقد الثقافة الذي يقدمه آرنو أو مكدونالد حاطًا من شأنهما. بدل النخبوية القديمة، يتقبل النقاد الجدد ثقافة الجماهير باعتبارها مجالات مركبة للصراع والتدمير.

هذه المناهج فتحت الأبواب أمام دراسة موضوعات من موسيقى الجاز إلى الكتب الكوميدية، وهي تلك التي كان الباحثون السابقون يتجاهلونها. وهذا شيء طيب. لكنهم حين يطرحون جانبا مقولات الفردية والكمال، وهي تلك التي حفزت آرنولد وميل، فإن نقاد اليوم أيضا يغلقون الأبواب أمام مستقبل مختلف، فهم يقرون بالحالة القائمة للأمور باسم الديموقراطية. فرغم أنهم يطالبون بالتدمير، إلا أنهم يدمرون، فقط، محاولة المضي إلى ما وراء المجتمع القائم، إنهم يعوقون الدافع اليوتوبي الذي تخلل نقد ثقافة الجماهير.

وقد تقصى جون ك. أولين، الباحث في عصر النهضة، فكرة يوتوبية في دعوة آرنولد إلى أن «نطلق تيارا طازجا وحرا من الأفكار على مخزون عاداتنا وأفكارنا...»، وفي أمله أن تصبح «الثقافة»، من حيث هي تطور الكمال «العون الأكبر لنا في مواجهة صعوباتنا الراهنة...». كتب أولين: «كان آرنولد يطالب بتنوير ثقافي وأخلاقي... وهذا مثال اجتماعي ديموقراطي...»(٤). لقد أدان ناقد القرن التاسع عشر ثقافة عصره باسم شيء أفضل، باسم ثقافة أعمق فكرا وأكثر جمالا. واليوم، يرفض معظم المراقبين والباحثين هذا المطلب باعتباره نخبويا وساذجا. وهم بتفنيدهم النقد والنخبوية، يعودون القهقهرى إلى عالم لا مخرج منه.

* * *

قبل ثلاثين عاما على وجه التقريب، أبدى الشاعر والكاتب الألماني هانز ماجنوس انزنسبرجر تذمره مما دعاه «تخلف الأساليب الثقافية لدى اليسار». وقد وجه الاتهام بأن اليسار الجديد يقوم بتحليل وسائل الإعلام الجماهيرية، أو «الميديا» من خلال مفهوم واحد هو التلاعب، مما يعني أن الجماهير حشود من الحمقى. وعند انزنسبرجر، ليس مفهوم التلاعب وحده هو القاصر، بل يعني أن الشباب النشطين سياسيا يرفضون بازدراء أن يتعاملوا مع التلفزيون، مفضلين وسائل ما قبل الحقبة الصناعية. والسخرية كامنة في أن اليسار ـ الذي يقدم نفسه باعتبار أنه المستقبل ـ ينظر للوراء. إن اليساريين الشبان يدينون وسائل الاتصال الجماهيرية.

وبطبيعة الحال، ليست هذه الحكاية كلها. فمن الملاحظ أن بعض النشطاء، مثل آبى هوفمان وجيري روبين في الولايات المتحدة، كانوا

يستخدمون وسائل الاتصال الجماهيرية تلك، خاصة التلفزيون. يقول روبين عن الاضطرابات المنهمرة في الجامعات نهاية الستينيات: «إنها لم تأت عن طريق الأساليب التقليدية للتنظيم السياسي: قراءة الكتب والحصول على النشرات والاستماع إلى المناقشات. بل أتت نتيجة أشياء شاهدوها في التلفزيون...»، ورغم أن هذا قد يكون - في جانب منه - وهما ذاتيا، إلا أن حماسة روبين للتلفزيون كانت تعبر عن رأى الأقلية(٥).

لكن ملاحظة انزنسبرجر اقتنصت الإحساس المنتشر على نطاق واسع، فقليلون هم الذين اهتموا بماهية «الميديا» وكيفية عملها، أما اليسار الجديد - على وجه العموم - فكان يتصورها أرضا خاضعة لسيطرة العدو. وفي بيركلي لاحظ انزنسبرجر أن الطلاب كانوا يهاجمون أجهزة «الكمبيوتر» باعتبارها رموزا للقهر:

> **«خلال أحداث مايو (١٩٦٨) في باريس، تميز - بوجه خاص - الرجوع إلى أشكال متخلفة من الإنتاج. فبدل أن ينشروا موادهم الإثارية بين العمال عن طريق طباعتها «بالأوفست»، عمد الطلاب إلى طبع ملصقاتهم باستخدام المطابع اليدوية في «مدرسة الفنون الجميلة»، وكانت شعاراتهم السياسية مرسومة باليد... ولم يسيطر المتمردون على مقر الإذاعة، بل سيطروا على مسرح الأوديون...»(٦).**

اليوم تغير الموقف تغيرا تاما. قليلون هم الذين يصدقون أفكار التلاعب، وأقل منهم من يحتقرون وسائل الاتصال الجماهيري. وتطور «التخلف الثقافي» الذي كان يزدري هذه الوسائل إلى «دراسات ثقافية» يسارية تحتفي بها بدرجة تزيد أو تنقص. وبطبيعة الحال ليس ثمة خط مستقيم يصل ما بين عداء الستينيات لهذه الميديا واحتضانها بعد ثلاثين عاما، ولا كانت الدراسات المستفيضة هي الحصاد الوحيد للستينيات.

على أن تحولا أساسيا في الحساسيات الثقافية قد حدث، والمسافة التي قُطعت تبدو أوضح ما يكون في الدراسات الثقافية، التي هي يسارية الطابع في أصلها وتوجهاتها. وتتأبى هذه الدراسات الثقافية على الوصف الموجز، فهي تشمل مجالا أكاديميا واسعا ورحبا يضم تخصصات عدة، تحولت من دراسة أعمال الثقافة الرفيعة في الماضي إلى تحليل الثقافة

الشعبية المعاصرة من المواد الإباحية إلى الرياضية، يتخلل المجال كله حافز ديموقراطي وشعبي.

حتى أكثر النظرات سطحية إلى مختاراتها الجديدة ستجد مقالات مطوَّلة وجديرة بالتفهم عن شرائط الفيديو وألبسة الرجال وعروض التلفزيون القائمة على الحوار ومسلسلات ربات البيوت. وثمة مجموعة حديثة تضم دراسات كتبها «الجيل الثاني» من الأساتذة «الذين لم يعودوا مضطرين لأن يعتبروا أن المسلسلات (التلفزيونية) ليست موضوعات ملائمة للبحث المدرسي». إن مقالات مثل «دور مسلسلات ربات البيوت في تطور المعرفة التلفزيونية النسوية» تشير إلى عالم جديد تماما من الدراسات الأكاديمية(٧). بالنسبة للحساسيات القديمة فإن فكرة «المعرفة التلفزيونية النسوية» هي ذاتها فكرة متنافرة، فما بالك بدور مسلسلات ربات البيوت داخل هذه المعرفة.

هذا التحول ـ ببساطة ـ ليس دلالة على الارتداد، فكما أشار انزنسبرجر فإن القول بأن المديرين الأشرار قد خدعوا الجماهير السلبية أصبح يعاني من وجوه ضعف عدة. كان النقاد القدامى غالبا ما يقرون هذا الافتراض، كتب مارشال كلوين في دراسته عن الإعلان في ١٩٥١: «إن عصرنا هذا هو أول عصر يتخذ فيه آلاف الناس من ذوي العقول المدربة تدريبا جيدا من هذا العمل شاغلا لكل وقتهم: الدخول إلى العقل الجمعي العام... من أجل مخادعته واستغلاله (و) السيطرة عليه...»(٨).

وقليلون اليوم هم الذين يوافقون على هذه العبارة من «العروس الميكانيكية»، حتى ماكلوين نفسه سرعان ما تراجع عنها، فقد ذكر، بعد سنوات قليلة أخرى، أنه كان يحاول إقامة «دفاع عن ثقافة الكتاب ضد الوسائط الجديدة... كانت إستراتيجيتي خاطئة... لأن اهتمامي الزائد بالقيم الأدبية قد أعماني عن رؤية الكثير مما يحدث بالفعل...»(٩). أو، كما قرر بحماسة أكثر فيما بعد، أنه تخلى عن القيمة الأخلاقية «للعروس الميكانيكية» من أجل «لا وجهة نظر...»(١٠)، وبرغم أنه يصعب القول بأن ماكلوين هو الذي أحدث هذا التحول إلا أنه راد الطريق، وانزلق، خلال سنوات قليلة، من ناقد لوسائل الاتصال الجماهيرية إلى مناصر متحمس لها.

ويمكن أن نقدم أسبابا عدة لهذا التحول الواسع بين النقاد والدارسين. فقد أقنعت حرب فيتنام المتشككين بأن السياسات تُعرض إلى النهاية في وسائل الاتصال الجماهيرية، من شرائط يبلغ طولها بالأقدام عن الحرب يعرضها التلفزيون، إلى أوراق البنتاجون تنشرها الصحف، أيقن النشطاء والراديكاليون أن وسائل الاتصال الجماهيرية يمكن لها أن تشكّل الرأي العام. وفي الوقت ذاته، فإن الجيل الذي توصَّل لهذا الدرس نما مع هذه الوسائل وأصبح يقدرها تقديرا كبيرا.

في كتابه عن «المثقفين والثقافة الشعبية» وعنوانه «دون احترام»، يحدد أندرو روس معالم ما يسميه التحول من «آخر أجيال المثقفين الأمريكيين الذين أدوا قَسَم الولاء الكامل للكلمة المطبوعة ولتعاليم الذوق الأوروبي...» إلى جيله هو الغارق في الثقافة الشعبية الأمريكية، وعلى خلاف الجيل السابق فإن الجديد لا ينبذ «الطابع التجاري» أو «إبداع الاستهلاك»[(١١)]، ومع التقدم في العمر مع التلفزيون تشكل أساس فهم جديد له، إنه لم يكن صادما، كما كان بالنسبة للجيل السابق، بل كان فاتنا ومغريا. يكتب جيمس ب. تويتشل في كتابه «ثقافة الكرنفال»: «إن ثقافة التلفزيون هي ثقافتي... لقد شاهدته طوال حياتي... وفُطمت (عن أبوي) على ذلك الأوج (الذي بلغه حضوره في حياتنا). فعند نقطة غامضة في عقد الخمسينيات، كف التلفزيون عن أن يكون شيئا إضافيا لا أهمية له، ودخل في مجرى الدم، لقد أصبح نحن، وأصبحنا نحن ما هو...»[(١٢)].

ويكتب ديفيد مارك في كتابه عن التلفزيون ومعرفة القراءة والكتابة: «لقد شاهدت التلفزيون عدة ساعات كل يوم في معظم أيام حياتي، وهذا يعني عشرات الآلاف من ساعات العمر تنقضي أمام هذا الجهاز...». هذه الخبرة، التي يشاركه فيها الكثيرون من أبناء جيله، عملت على خلق اتجاه مختلف كل الاختلاف عن اتجاه النقاد القدامى. فقد أزعج التلفزيون أولئك النقاد القدامى، أو، كما يقول مارك: «كلهم خافوا من الاستيلاء الكامل على الثقافة، وما يؤدي إليه من أن تصبح مهنتهم وقد عفى عليها الزمن. «نحن» كانت تعني الثقافة... و «هم» كانت تعني التلفزيون...»[(١٣)].

و «نحن» هذه كانوا نخبويين، وهم غالبا من اللاجئين الأوروبيين، مما كان يجعل نقدهم لثقافة الجماهير معرضا للتساؤل. هؤلاء النخبويون دائما جعلوا الأمريكيين غير مرتاحين. وقد أضاف علماء اجتماع مثل هربرت جانس وإدوارد شيلي خبرتهم إلى هذه الشكوك. ولم يكن نقاد وسائل الاتصال الجماهيرية نخبويين فقط، بل كانوا نخبويين يفقدون مكانتهم في المجتمع الأمريكي السيَّال. إن هؤلاء النقاد كانوا ينتمون إلى نظام سابق على البورجوازية، نظام فيه بلاط ورعاة، وهو ما تهدده الديموقراطية الأمريكية، ولكي يستردوا مكانتهم، قدسوا إبداع النخبة واحتقروا النظارة الأكثر.

لقد واجه النقاد «حراكا اجتماعيا هابطا بقسوة»، وبالتالي عملوا على «إنتاج أيديولوجية» للمقاومة «تعبر عن نفسها، في صيغة نقد ثقافة الجماهير...». وعند جانس فإن هذا الأمر لم يكن أمريكيا على وجه الحسم. فهو يلاحظ أن معظم هؤلاء النقاد كانوا «أوروبيين أو أمريكيين متحدرين عن النخبة الأوروبية، أو صاغوا أنفسهم على طرازها...»[١٤]، أما الأمريكيون الحقيقيون فهم يحبون ثقافة الجماهير.

وفي نص يُقتَبس في الغالب يؤكد شيلي أن نقد ثقافة الجماهير إنما يصدر عن «ميول سياسية مُحبطة» ونوع من «الامتعاض » تجاه المجتمع الأمريكي... «فعلى حين أن في وسع الشخص المتعلم الذي ينتمي لطبقة عليا في أوروبا أن يتفادى الوعي بحياة أغلبية الناس في بلاده... فإن هذا مستحيل في الولايات المتحدة... وما هو استياء غامض في أوروبا لابد أن يصبح ازدراء معلنا على نطاق واسع في أمريكا...»[١٥]، أو كما صاغ المسألة معلق آخر، فإن الولايات المتحدة «لا تقدم محرابا مهيأ للمثقفين (الأوروبيين) ولا تمنحهم الحماية أو امتيازات الطبقة التي يرون أنها من حقهم...»[١٦]. وعند الدارسين الأمريكيين، خاصة الذين ظهروا بعد الحرب العالمية الثانية، فإن نقد ثقافة الجماهير يعكس تنفجا ودفاعا عن الامتيازات.

ويرى أحد المؤرخين أن تلك «الهجمات المتخلية والمتسرعة في الغالب» التي يقوم بها المثقفون القدامى على ثقافة الجماهير، إنما يجب النظر إليها باعتبارها «أفعالا هادفة إلى الإقصاء وتحديد الذات»، إنهم

يستعرضون سلطتهم عن طريق استنكار ثقافة الجماهير...» ولكي تكون مثقفا جادا في أمريكا يجب أن تكون معارضا لقوى الإغواء والتسطيح في ثقافة الجماهير، أما إبداء مزيد من الاحترام لهذه الثقافة فهو يمكن، حتى، أن يثير الشكوك حول جدارة الإنسان الثقافية...»، هذا ما يراه جورج كوركين. هذا «القلق» يعمي المراقبين عن رؤية «ثراء الثقافة الشعبية والجماهيرية»[١٧]، وجيل كوركين، المتحرر من هذا القلق، يحتضن ثقافة الجماهير.

وتعكس أعمال دوايت ماكدونالد الكاملة، والاستقبال الذي لقيته، تحول النظر إلى ثقافة الجماهير[١٨]. بفضل صحافته ومقالاته يُعد ماكدونالد، الذي مات في ١٩٨٢، واحدا من طبقة كبار المثقفين الأمريكيين في القرن العشرين. إن مقالته التي نشرها في صحيفة «النيو يوركر» في ١٩٦٣ بعنوان «الفقير الخفيّ»، ووجه فيها الانتباه إلى كتاب ميشيل هارينجتون الذي كان يلقي الإهمال وعنوانه «أمريكا الأخرى»، يشار إليها دائما باعتبارها أعادت إشعال الجدل الأمريكي حول الفقر[١٩]. ويظل العديد من مقالات ماكدونالد أقسى الهجمات التي لا تعرف التهادن على ثقافة الجماهير، وعن طريق مراجعات عديدة متتالية، زاد من تشدد موقفه لا تليينه، وهذا ما يتضح، على سبيل المثال، في إعادة تسميته «نظرية في الثقافة الشعبية»، فقد أسماها، أولا «نظرية في ثقافة الجماهير»، ثم «ثقافة الجماهير وثقافة الأوساط» ليعبِّر عن عدم افتتانه بها، وهو يفسر موقفه: «إنها تسمى، في بعض الأحيان، الثقافة الشعبية...»، ويعترف بأنه، هو نفسه، استخدم هذا التعبير... «لكنني أعتقد أن مصطلح «ثقافة الجماهير» هو أكثر دقة، لأن سمتها الفارقة والمميزة أنها - على نحو كُلِّي ومباشر - مادة لاستهلاك الجماهير، شأنها شأن «مضغ اللبان...»[٢٠].

وماكدونالد، اليساري المنشق على جماعته، يلعن ثقافة الجماهير من حيث إنها هابطة واستغلالية، وهو لا يحاول أن يشكم نقده خشية أن يلوث أوراق اعتماده الديموقراطية: حين يُوجَّه النقد إلى سيدٍ من سادة ثقافة الجماهير لانخفاض قيمة ما يقدمه، فإنه يحتج على نحوٍ آلي: «لكن هذا ما يريده العامة، فماذا بوسعي أن أعمل؟». هذا الرد من جانب المدعى

عليه لا ينطلي على ماكدونالد لأنه لا يضع في الاعتبار أن «ما يريده العامة» لا يأتي على نحو تلقائي، بل هو مشروط ومصنوع، في تعبيراته الأولى والأكثر ماركسية، كتب:

> **«إن ثقافة الجماهير مفروضة من فوق، يضعها الفنيون المستأجرون لرجال الأعمال، وجمهورها مستهلك سلبي، تنحصر مشاركتهم في الاختيار بين أن يشتروا أو يُشتروا. إن سادة «الكيتش» باختصار، يستغلون الاحتياجات الثقافية للجماهير من أجل تحقيق الأرباح، و/أو استمرار سيطرة طبقتهم...»[٢١].**

وكان ماكدونالد واعيا كل الوعي للاتهامات بالنخبوية: «لسبب من الأسباب، فإن الاعتراضات على خط أن نقدم للعامة ما تريده، تُهاجم غالبا باعتبارها متنفجة وغير ديموقراطية. ولكن لأنني أؤمن إيمانا حقيقيا بإمكانات الناس العاديين، فإنني أهاجم ثقافة الجماهير...»، ولم يكن قادرا على أن يفهم كيف يدافع اليساريون عن ثقافة الجماهير، أو عن الجماهير... «في مواجهة «عبادة ماركس للسلع» فإنني أستطيع أن أضع في المقابل عبادتنا الحديثة، وهي عبادة الجماهير...»[٢٢]. وفي ١٩٥٩ أدلى بحديث عن ثقافة الجماهير إلى مجموعة من الطلاب سرعان ما لعبوا أدوارا في اليسار الجديد، وقد أدهشته استجاباتهم:

> **«ما لم أكن متهيئا له هو رد فعلهم إزاء هجماتي على ثقافة الجماهير عندنا. فهذه كان يتم رفضها باسم الديموقراطية، وقد كانت هوليوود بالنسبة لي إنما تعني مثالا للاستغلال أكثر مما كانت تلبي أذواق الناس، لكنها كانت بالنسبة لبعض من تولوا التعقيب على حديثي تعبيرا أصيلا عن الجماهير، ويبدو أنهم كانوا يعتبرون نقدي لأفلامنا السينمائية والتلفزيونية مظهرا من مظاهر التنفج...»[٢٣].**

هذه الاستجابة من جانب أولئك اليساريين الجدد المبكرين كانت استباقا للمستقبل. ورغم ظهور عدد من الكتابات عن سيرة حياة ماكدونالد التي تتعاطف معه، إلا أنه ـ عند أصحاب الدراسات الثقافية المعاصرين ـ لا علاقة له بالأمر، في أفضل الأحوال، وفي أسوئها غير مقبول. في كتابه «مثقفو اليسار والثقافة الشعبية» يوضح المؤرخ الشاب بول ر. جورمان الحكمة التقليدية الجديدة. وهو يقول لنا إن «ماكدونالد

اليوم يُنظر إليه باعتباره نموذجا «للخطأ» في نقد ثقافة الجماهير...». أما النقاد والكتاب المعاصرون «فهم يوافقون بشكل عام على أن التحليل الذي قدمه ماكدونالد وتابعوه من النقاد كان مضللا...»، والأبحاث الأكثر دقة وحداثة «تنفي أن يكون الناس مخدوعين بشكل مباشر...»، والتالون على ماكدونالد يتعاملون «بمفهوم أكثر مرونة للثقافة»، وينكرون إصدار الأحكام حسب «قيم ثابتة»، ويرحب جورمان بهذه المرحلة الجديدة ويدعوها «انهيار النقد...»[٢٤].

وربما اتضحت بداية هذا الإعلان بالتخلي عن تعبير «ثقافة الجماهير» باعتباره ينطوي على النخبوية والازدراء. يكتب المؤرخ باتريك برانتلنجر: «إن تعبير ثقافة الجماهير ظهر أساسا خلال مناقشة حركة الجماهير وآثار الحملة الدعائية والسينما والراديو قبل نشوب الحرب العالمية الثانية بوقت قصير...»، ويلاحظ أنه كان ينطوي، منذ البداية، على «مضمون سلبي...»[٢٥]. ويبدو أن مصطلح «ثقافة الجماهير» أفرخته أفكار «مجتمع الجماهير» المشتق ـ بدوره ـ عن «الجماهير»، والتي كانت تُصور دائما باعتبارها شيئا خطيرا. فالمصطلح كان «قابلا للاستبدال بتعبير «العامة»، الغوغاء، الرعاع، العامي الكبير...»[٢٦].

ولدى المراقبين، من القرن التاسع عشر وحتى اليوم، فإن «الجماهير» شأنها شأن مجتمع الجماهير وسيكولوجية الجماهير وثقافة الجماهير، كلها تعني تهديدا للحضارة. فالجماهير كانت، في بعض الأحيان، مرادفة للحشود، والغوغاء والرعاع. وكراسة فرويد الصادرة في ١٩٢٢ بعنوان «سيكولوجية الجماعة وتحليل الأنا» تعتبرها تهديدا للحضارة، ومن الأدق أن يترجم عنوانها إلى «سيكولوجية الجماهير وتحليل الأنا...»[٢٧]. حتى ماثيو آرنولد استخدم المصطلح بحذر، حيث إنه ينطوي على قدر كبير من الازدراء، ففي حديث عن الثقافة الزائفة التي تُقدم للشعب الإنجليزي قرر أن «عديدا من الناس سيحاولون بيع الجماهير وهم ينادون باسمها...»[٢٨].

ونادرا ما اهتمت الأجيال السابقة من اليساريين بنقد ثقافة الجماهير لأنهم كانوا يعتقدون أن وجوه الضعف والخلل فيها واضحة في ذاتها، فضلا عن أن كثيرين منهم كانوا مقتنعين بأن الثقافة السائدة

سوف تزول مع زوال البورجوازية نفسها. فالثقافة الشعبية وثقافة الجماهير ليست سوى ثقافة بورجوازية. أما في مجتمع المستقبل، فسيستمتع الجميع بثقافة النخبة. وقد استعاد أحد مناضلي الحركة الشيوعية التعليمات التي استمع إليها وهو شاب: «إن الساكسفون ليس آلة موسيقية حقيقية... والجاز والموسيقى الشعبية كلها ليست – على وجه اليقين – سوى تعبيرات رأسمالية... وفي عقلي المراهق كنت أنتظر يوما تجيء فيه الثورة، فتختفي الموسيقى الشعبية... ويستمع الجميع إلى بيتهوفن...»[٢٩].

وكان آخرون يعتقدون أن الطبقة العاملة لا تجسد فقط نظاما اقتصاديا واجتماعيا أرقى، بل ثقافة أرقى كذلك[٣٠]. وفي أكثر صور هذا الاعتقاد خشونة فإن أنصار حركة «الثقافة البروليتارية» السوفييتية كانوا يفترضون أن على العمال أن «يبدعوا فورا ...» أشكالهم «الاشتراكية الخاصة في الفكر والشعور والحياة اليومية...»[٣١]. ودعا المخلصون «للواقعية الاشتراكية» إلى القطيعة مع التفسخ البورجوازي والتشاؤم البورجوازي، وقالوا إن الفن الثوري الجديد يجب أن يكون «متفائلا» و«بطوليا» و«باعثا للفرح»[٣٢]. حتى أولئك البعيدون عن النهج السوفييتي كانوا يعتقدون أن ثقافة الطبقة العاملة مختلفة عن ثقافة الطبقة الوسطى وأرقى منها، وكانوا يتطلعون إلى مستقبل أكثر إنسانية.

واليوم، أصبح قليلون هم الذين يؤمنون بهذا، ليس بينهم ـ على وجه اليقين ـ أنصار الدراسات الثقافية. وهنا بالضبط تكمن المفارقة: إن الدراسات الثقافية المعاصرة، بتفسيراتها المتعاطفة لثقافة الجماهير، إنما تعود بأصولها ـ إلى حد كبير ـ إلى الاشتراكية البريطانية التي عمدت دائما إلى إبقاء ثقافة الجماهير في موقف الدفاع، فقد حاول الراديكاليون البريطانيون استخلاص ثقافة متميزة قائمة على أساس طبقي، وناصروا فكرة ثقافة الطبقة العاملة، ورأوا أنها مهددة من جانب ثقافة الجماهير، فحسب أحد التفسيرات «إن تهديد الحياة التقليدية للطبقة العاملة كان حاسما فيما يتعلق بالتطور المبكر للدراسات الثقافية...»[٣٣].

ويشار إلى كتاب ريتشارد هوجارت «فوائد معرفة القراءة والكتابة» على أنه عملٌ مؤسِّس في الدراسات الثقافية، كان يحتفي بثقافة الطبقة

العاملة، ويهاجم ثقافة الجماهير لأنها تغرقها، وبالنسبة لليساريين المعاصرين، فربما بدا هوجارت الاشتراكي محافظا:

«إن معظم التسرية الجماهيرية هي، في النهاية، ما وصفها د. هـ. لورانس بأنها «معادية للحياة»، فهي مملوءة بالبريق الفاسد والدعوات غير الملائمة والمراوغات الأخلاقية... وهي تميل إلى رؤية للعالم يكون التقدم فيها مرهونا بالبحث عن التملك المادي، والمساواة هي التسطيح الأخلاقي، والحرية أساسا لمتع غير مسؤولة بغير نهاية... وهي تميل نحو التماثل... والرجال العاملون تقدم لهم، باستمرار، حوافز تدفعهم نحو التماثل اللاشعوري... ولم يبد هذا فارغا أجوف لمعظم الناس بعد لأنه يعبَّر عنه في الغالب باعتباره دعوة للمشاركة في لونٍ من التفاهة، حتى لو كانت تفاهة مركزية ضخمة...»(٣٤).

وقد أصبح هوجارت مدير مركز برمنجهام للدراسات الثقافية المعاصرة، وهو مركز بالغ الأهمية في تقدم الدراسات الثقافية. وثمة مسهمون أساسيون آخرون في الدراسات الثقافية مثل أ. ب. تومسون ورايموند ويليامز، من الذين كرسوا جهودهم لتوثيق ثقافة الطبقة العاملة والدفاع عنها. وكتاب تومسون الكلاسيكي «صنع الطبقة العاملة الإنجليزية» يعد دفاعا طويلا عن مركزية ثقافة الطبقة العاملة، يبدأ بقوله: «إن صنع الطبقة العاملة حقيقة من حقائق التاريخ السياسي والثقافي، كما هو من حقائق التاريخ الاقتصادي...»(٣٥).

وقد كرَّس ويليامز شطرا كبيرا من حياته لمناهضة ثقافة الجماهير. يتذكر ويليامز الفترة التي أعقبت الحرب العالمية الثانية: «أعتقد أن حكومة العمال كان عليها أن تختار: إما أن تعيد بناء المجال الثقافي حسب شروط رأسمالية أو أن تموِّل مؤسسات التعليم الشعبي والثقافة الشعبية التي يمكنها أن تقاوم... الإعلام البورجوازي... وما زلت أعتقد أن الإخفاق في تمويل حركة الطبقة العاملة ثقافيا هو ما أدى إلى انطفائها في الخمسينيات...»(٣٦).

كما أنفق ويليامز أيضا خمس عشرة سنة معلما في نظام تعليم الكبار، معظمها تحت رعاية «المجلس التعليمي للعمال»، وحسب أحد التفسيرات «فإن ويليامز كان يحب أن يعمل في تعليم الكبار، بسبب

الولاء الطبقي والتوحد...»[٣٧]. لا، ولم يكن استثناء، فقد كرَّس هوجارت وتومسون أيضا جهودهما لتعليم الكبار، وألزما نفسيهما بتعليم (والاستماع إلى) جمهور من الكبار، يتكون معظمه من أفراد الطبقة العاملة ممن لم يجدوا الوقت والمال الضروريين للانتظام في التعليم الجامعي. كان هؤلاء المعلمون يأملون في استخلاص ثقافة الطبقة العاملة. أو على نحو ما صاغها وليامز: «لقد كانت ـ على وجه التحديد ـ مهمة أكثر منها وظيفة، أن يمضي أناس مثلنا إلى تعليم الكبار: تومسون وهوجارت وأنا...»[٣٨].

إن جماعة تعليم الكبار البريطانية، هي ذاتها نتيجة حركة التعليم في صفوف الطبقة العاملة، أدت إلى نشوء الدراسات الثقافية. ويلاحظ توم ستيل – الذي كتب تاريخا لأصولها ـ أن الدراسات الثقافية «بدأت كمشروع سياسي للتعليم الشعبي في صفوف الكبار»، ويواصل: إن آثارا طفيفة لهذه الولاءات ظلت على سطح الدراسات الثقافية المعاصرة. ويظن الطلاب اليوم أنها قد «بزغت مكتملة السلاح من أحد أقسام اللغة الإنجليزية في الجامعة»، إن ممارسي الدراسات الثقافية يجهلون، ينسون أو يتجاهلون، السبب الأساسي والدافع الأساسي[٣٩].

في محاضرة ألقاها قرب نهاية حياته، حاول وليامز أن يثبت السجل الصحيح: «إنني أخشى أننا نبدأ الآن مطالعة مقالات ذات طابع موسوعي تحدد ميلاد الدراسات الثقافية بهذا الكتاب أو ذاك من كتب نهاية الخمسينيات. لا تصدقوا كلمة واحدة من هذا كله. إن التحول في المنظور... قد بدأ في تعليم الكبار، ولم يحدث في أي مكان آخر...»[٤٠].

أما حين تتحدث اليوم عن تعليم الكبار أو استخلاص ثقافة الطبقة العاملة كمشروعات سياسية، فإن حديثك سيبدو طريفا وغريبا. ويشير أحد التقديرات لتأثير المدرسة البريطانية إلى أن الأفكار عن الطبقة «لم تعد مركزية في الطراز السائد من الدراسات الثقافية»[٤١]. وفي أفضل الأحوال، فإن ثقافة الطبقة العاملة هي من التاريخ، وإذا بقي أنصار مخلصون لتومسون ومدرسة الدراسات الثقافية «الأصلية» فسيكونون بين مؤرخي الحركة العمالية، الذين يودون تسجيل ماضي نضالات الطبقة العاملة، وهم يودون ما هو أكثر من التسجيل، فهم يعتقدون أيضا أن

الطبقة العاملة كانت لديها رؤية متميزة أو «ثقافة عمالية قادرة على الحياة...» ويمكنها أن تقف في وجه «ليبرالية كئيبة»(٤٢).

وعلى أي حال، فإن قليلين فقط الذين يمكنهم القول ببقاء ثقافة متميزة للطبقة العاملة في الدول الصناعية الغربية(٤٣). وكما قال أحد المؤرخين العماليين: «الحقيقة هي أن ثقافة الجماهير قد انتصرت، وليس هناك شيء آخر...»(٤٤). هذه المقولة لا تصدر عن حاجة إلى الاستقامة الثورية أو صلابة المفهومات، بل هي، بالأحرى، تصدر عن ملاحظة يصعب نقضها هي انهيار حركة الطبقة العاملة وانطفاء ثقافتها المتميزة. فمن حيث الأعداد والنسب يتناقص عمال المصانع أكثر فأكثر بالنسبة لجمهور العمال. وثقافيا تمتزج الطبقة العاملة بالمجتمع الواسع. فمن يحاجج جادا، بأن الطبقة العاملة تمثل ـ اليوم ـ كينونة ثقافية متميزة؟

ما الذي يحدث للدراسات الثقافية حين يتبخر موضوعها الأصلي، وهو ثقافة الطبقة العاملة؟ وإذا كانت الطبيعة لا تطيق الفراغ فإن المثقفين كذلك، هكذا تقدمت نظريات التوقف الفرنسية وجرامشي سابق التجهيز لملء الفراغ، وتغير توجه الدراسات الثقافية من النقد إلى التفسير والقراءة والتفكيك، مع تزايد تمجيد ثقافة الجماهير. يلاحظ سيمون ديورنج، أستاذ اللغة الإنجليزية والدراسات الثقافية الذي يُقر هذا التحول: «إن المنهج بدأ يحتفي بالثقافة التجارية... فتحول عن الهجمات النظرية العالمية... إلى القول بأن بعض نتاجات الثقافة الشعبية ـ على الأقل ـ لها آثار إيجابية شبه سياسية...»، ويضرب المثال بتفسير لمادونا من حيث إنها تقدم المتعة «ونقدا للأيديولوجية النسوية» لمعجبيها، وعند ديورنج فإن هذا «عمل منعش، لأنه ينبذ التراتبية التي تدعم الثقافات الأحادية...»، كما أنها «لا تتعالى عن الممارسات الفعلية للثقافة الشعبية...»(٤٥).

إلى أين يؤدي هذا؟ لاعتناق ثقافة الجماهير. يبدأ جورمان كتابه «مثقفو اليسار والثقافة الشعبية» بشجب أولئك الذين يهاجمون التلفزيون: «إن توجيه الضربات إلى التلفزيون ليس إلا أكثر التعبيرات حداثة عن تعصب عام ضد التسرية الجماهيرية يتمسك به المثقفون الأمريكيون في العصر الحديث...»(٤٦). وقد تجاوز الأساتذة الأكثر جدة وشبابا هذا التعصب واستساغوا ثقافة الجماهير. ويلخص آلان وولف هذا التحول:

«... «الرول، بيتهوفن»، تلك هي الأنشودة. وأيا ما كان الذي استنكره رجال الأدب يوما، فإن الدراسات الثقافية عليها أن تدعم: الروايات الرومانسية، رحلات النجوم، ديزني لاند، رقصات الروك، المصارعة، موزاك، دالاس... وإذا كانت مراكز التسوق معدة لجيل أسبق من الرموز الماركسية لعبادة السلع، فإن المناصرين المعاصرين للدراسات الثقافية يجدون أنها «ساحقة ومتناقضة»، وإذا كان رامبو لا يعدو أن يكون صانعا للمال... فهو أيضا يمثل قابلية الذكر الأمريكي للجرح...»(٤٧).

على أن الاختيارات لم تكن أبدا إما... وإما...: إما الاحتفاء بالثقافة «العليا» وإما تمجيد ثقافة الجماهير. ومن السهل تحريف هذا أو نسيانه إذا قام مناصرو ثقافة النخبة - ببساطة - باستبعاد ثقافة الجماهير أو الثقافة الشعبية. والحقيقة، فإنهم كانوا دائما يناصرون العلاقة التكافلية بين الثقافة العليا والثقافة الشعبية، ويتفجعون من أجل الصدع بينهما. فإن ويك بروكس - الذي أشاع تعبيريْ «الثقافة الرفيعة high brow» و«الثقافة الهابطة low brow» - يعتقد أن هذا الانقسام ضار، فقد كتب في سنة ١٩١٥: «قبل عشرين سنة، أو حتى عشر سنوات، كان يفترض على نطاق عالمي أن الأمل الوحيد للمجتمع الأمريكي كامن في العمل - بشكلٍ ما - على رفع عناصر «الثقافة الهابطة» إلى مستوى عناصر «الثقافة الرفيعة»...»، أما اليوم فقد أصبح «واضحا» أن الثقافة الرفيعة في ذاتها تنتج «جمودا كاملا يفتقد المرونة يؤدي إلى إصابة الحياة بالشلل...»، وأن «المستويات الهابطة فيها إنسانية خاصة، ومرونة وواقعية...»، أو على حد تعبيره: «إن العامية لديها مخزون تقدمه لما يدعي بالثقافة، بقدر ما أن لدى الثقافة ما تقدمه للعامية...»(٤٨).

والجدل بين أنصار الثقافة الرفيعة وأنصار الثقافة الشعبية هو بلاغي أو خطابي أكثر منه جوهريا. أو على الأقل فإن الموضوع بصياغاته النظرية الكبيرة أقل قدرة على الإقناع من الدراسات المحددة. وعلى المستوى التجريدي فإن قضية أن المؤسسات تدير الثقافة الشعبية من أجل تحقيق الربح، وقضية أن الناس يفعلون أكثر من الاستقبال السلبي للنتاجات الثقافية، هما قضيتان صحيحتان. كذلك لا يمكن رفض الدعوة التي توجهها الدراسات الثقافية لمزيد من إدراك الفروق الدقيقة في قراءة



ثقافة الجماهير. على العكس، فإن الانفتاح يجب أن يمنح الحياة لأي دراسة. ولكي نضع الأمر على نحو أكثر قوة: إن حجة أخذ مفردات الحياة اليومية والثقافة: الأيقونات والطقوس والصور بجدية أكثر، ليست استثناء. على العكس، حجة رفض اعتبار الثقافة الشعبية تعمل على تخريب الفكر.

وليست المشكلة هي العزم على أخذ الثقافة الشعبية مأخذ الجد، ولا هي في إسقاط الاسم في المقدمات النقدية للكتب، مع إشارات كئيبة إلى بارت وفوكو وجرامشي، المشكلة بالأحرى هي الفشل في قول أي شيء مضيء. إن العلة ليست في ابتذال الموضوع، ولكن في ابتذال التحليل. هذا قلب المسألة. إن القطيعة الراضية عن نفسها مع النخبوية القديمة يمكن احتمالها، بل ويمكن الإشادة بها أحيانا، أما التكرار الذي لا يتوقف لتلك الملاحظات العادية والتافهة التي يقول بها الأكاديميون الجدد فهو خيانة للقضية. إنهم ليسوا دارسين ذوي جسارة يحرثون أرضا جديدة، لكنهم أناس حذرون يقومون بتهذيب الأعشاب في حدائقهم الأمامية.

وتصدر التفاهة ـ على وجه العموم ـ عن رطانة نظرية تخنق أي فكر، وإصرار على وجود التدمير أو التعقيد في كل مكان. وهذا يلقي بظلال من التلفيق على كثير من الكتابات عن الثقافة الشعبية. والمقال النموذجي يجدل معا إحالات إلى أساتذة النظريات، ويعتني بأولئك الأساتذة الذين مهدوا الطريق. وعادة ما يكونون ـ قبل بضع سنوات ـ يمتدحون جسارة المشروع، وأخيرا يصلون إلى الموضوع المطروح فيأتون بخط متصل من الصيغ عن التناقض والالتباس والهدم.

وبرغم أنه من السهل تقديم صورة كاريكاتورية لنقاد ثقافة الجماهير القدامى، إلا أن أولئك النخبويين ذوي النزوات أخذوا مفردات الحياة اليومية والتسرية مأخذ الجد الكامل، ومقالاتهم غالبا ما تزخر بالبصيرة والذكاء. فقد ظل ماكدونالد يكتب عن السينما في مجلات صغيرة منذ الثلاثينيات، ثم في مجلة «سكواير» في الستينيات، كتابة ذات طابع عملي، ظلت واضحة من حيث نظريتها ودعاواها. وقد شكا مرة من أن «المشكلة مع معظم النقد السينمائي اليوم أنه ليس نقدا، هو بالأحرى، تذوق، احتفاء، إعلام، يقدم به «أناس من الداخل» قادرون على أن «يتحدثوا

حديثا طويلا عن أي جانب من جوانب الفيلم، لكنهم يتجاهلون الإجابة عن سؤال عما إذا كان فيلما جيدا»، «بل قد يبدو لهم السؤال على درجة من السذاجة، أو لا علاقة له بالموضوع...»[٤٩].

وقد يكون ماكدونالد شهيرا بنقده لثقافة الجماهير، لكن جدارته الحقيقية بالشهرة إنما تتمثل في مقالاته عن مؤسسات وموضوعات محددة مثل الروائيين الشعبيين (جيمس جولد كوزنس)، أو «الكتب العظمى»، أو «الطبعة الثالثة (غير المختصرة) من قاموس وبستر الدولي»، أو العشق الأمريكي لسلسلة كتب «كيف يمكنك أن...». وعلى سبيل المثال، إن فقرة من مقاله «انتصار الحقيقة» تمضي كما يلي:

> **«إن ثقافتنا الجماهيرية - وقدرا معتبرا من ثقافتنا العليا أو الجادة - يسودها التركيز على البيانات... والإعجاب الواضح بالمعلومات والازدراء العسير للخيال والحساسية والتأمل. نحن مهووسون بالتكنيك، معذبون بالحقائق، واقعون في عشق المعلومات. يجب على روائيينا الشعبيين أن يقولوا لنا كل شيء عن الخلفيات التاريخية والمهنية لعرائسهم... ولوردات الصحافة عندنا يربحون الملايين لأنهم يقولون لنا كل يوم حقيقة يومنا... وطريقتنا في «متابعة» رياضة ما هي أن نكدّس قدرا غير عادي من البيانات عن متوسط الضربات والمباريات السابقة والياردات التي كُسِبَت...الخ، لدرجة أن كثيرين من الأمريكيين الذين لا يستطيعون أن يقرأوا دون أن يحركوا شفاههم لديهم ميزانية منح لدراسة الرياضة...»[٥٠].**

على النحو نفسه، قد يبدو الإطار النظري لكتاب ماكولين «العروس الميكانيكية» بسيطا، لكن الكتاب نفسه ينطوي على تأملات، ويفيض بالاستبصارات والإحالات والنكات، عن وسائل الإعلان المطبوعة. ثمة إعلان عن أحد معجونات الحلاقة يبدأ بالسطر التالي: «من أجل الرجل الواحد من سبعة رجال الذي يحلق كل يوم...»، أتاح لماكلوين أن يتحرك على مدى واسع حول موضوع الاقتراع الحقيقي والزائف، وأن يتأمل القول المعتاد بأن «اثنين من كل ثلاثة» قد فعلوا هذا الشيء، أو ابتدعوا ذاك الشيء، وأن ينظر في «الرباط الوثيق بين استطلاعات الرأي وعمليات المسح للمستهلكين»، وأن يقتبس عن جروترود شتاين قولها إن «أطرف»

شيء اكتشفه المنفيون في باريس عن أمريكا بعد الحرب العالمية الثانية كان استطلاعات جالوب: «حين يقوم فرد باستطلاع، ويأتي ليقول ما يفكر فيه كل فرد، فهذا يعني أنه لم يعد هناك فرد يفكر على الإطلاق...»، وعبَّر ماكلوين عن أن «الجهاز السياسي يريد أن تتوافر له معرفة مضبوطة عن كيفية وزن برنامجه الانتخابي»، بالطريقة نفسها التي يقوم بها كبار أصحاب الأعمال بسبْر رغبات مستهلكي إنتاجهم في كيفية تعديله. ويستدعي كلاهما العلماء «وفي حين أنه من الصعب الحصول على عيِّنة من الدم الاجتماعي أو النسيج الاجتماعي، فليس من المبالغة القول بأن أولئك الذين يخرجون لاستطلاع الآراء ومعهم قوائم أسئلتهم إنما يطلبون هذا الدم، وبعد أن يحصلوا على العينة، يقومون بتحليلها، ثم يرفعون النتائج إلى سادتهم، الذين يقررون عندئذ أي نوع من الطلقات يريد الجمهور أن يضعها في السلاح...»[٥١].

حتى أولئك النخبويون غير المتهادنين من «مدرسة فرانكفورت» التي ضمت عددا من الباحثين الماركسيين الجدد مثل هربرت ماركيوز و ت. و. أدورنو، كتبوا تقييمات حادة لظاهرة ثقافة الجماهير. واعتبر سيجفريد كراكور، الذي ينتمي إلى الدوائر الخارجية لتلك المدرسة، أن «فتيات تيللر»، وهن مجموعة من الراقصات تزامن ظهورهن في العشرينيات، كمؤشر إلى قوى اجتماعية أكبر. وكان يعتقد أن المجتمع يمكن فهمه أقل بدراسة فلاسفته، وأكثر بإنعام النظر في «تلك التعبيرات الخفية تحت مستوى السطح» مثل الأزياء و «الموضات»، «فبفضل طبيعتها اللاشعورية» تضيف هذه الظواهر الشعبية «إضافات دون وسيط إلى الطبيعة الأساسية للحالة التي تكون عليها الأمور...»[٥٢].

كان شأنه شأن الآخرين من أعضاء مدرسة فرانكفورت الذين أخذوا هذه القضية مأخذ الجد الكامل. كتب كراكور، بدفء وحدة، عن أفلام السينما وردهات الفنادق وأكثر الكتب مبيعا. كتب في تقديم كتابه «نظرية الفيلم»: «كنت ما أزال صبيا صغيرا حين شاهدت فيلمي الأول...»، ودفع تأثيره «المسكر» بالصبي الصغير إلى كتابة أفكاره في قطعة جعل لها عنوانا طويل النفَس: «الفيلم من حيث هو مكتشف للمعجزات في الحياة اليومية...»[٥٣]. وخلال تاريخه العملي تفحص كراكور الثقافة الشعبية،

فنشر في سنة ١٩٢٥ ـ على سبيل المثال ـ دراسة عن الرواية البوليسية، وأهداها إلى ت. و. أدورنو[٥٤].

أدورنو نفسه كتب عن التلفزيون والراديو، كما كتب دراسة طويلة عن عمود النجوم في «لوس أنجيلوس تايمز»: «اجعل مظهرك أكثر جاذبية مبكرا، ثم اتصل بالعاملين معك، وضَعْ خططا أكثر كفاءة وترتيبات أكثر انسجاما لعملك الروتيني في المستقبل...»، هذا ما اقتبسه عن التنبؤ لبرج الحمل في ١٩٥٣. وحسب أدورنو فإن النجوم تنصح دائما في اتجاه أكثر عملية وتماثلا. وبرغم أن المؤرخين قاموا بدراسة التنجيم، إلا أن باحثين قليلين هم الذين تناولوا دلالة التنجيم الحديث[٥٥]، وها هو أدورنو، النخبوي الأصيل، يغوص في تنبؤات «لوس أنجيلوس تايمز» ثلاثة شهور كاملة، كي يشير إلى ما تعنيه «منشورات التنجيم»[٥٦]. حتى اليوم لم يتبعه إلا قليل.

كذلك كتب ليو لوينتال ونوربرت جترمان عن ثقافة الجماهير، فقد نشرا دراسة في حجم كتاب عن خطابات خبراء الدعاية في الجناح اليميني الأمريكي، وقد أذيع منها كثير في الراديو[٥٧]. وفي ١٩٤٢ قام لوينتال بتحليل التحول في الذوق المتعلق بنشر السير الشخصية في المجلات الشعبية: من هم الأفراد المختارون؟ وما هي السمات التي تسلط عليها الأضواء؟ وكيف تغيرت عبر السنين؟ ويلاحظ أنه «من المدهش أن هذه الظاهرة لم تحظ باهتمام كبير»، وقد توصل إلى استنتاج أنه على حين كان الأبطال المختارون هم من رجال الأعمال والصناعة في مطلع القرن، فإن «الأبطال الجدد» أوائل الأربعينيات جاءوا من عالمي الرياضة والترفيه[٥٨].

ومن المؤكد أنه ليست كل كتابات أدورنو وزملائه عن ثقافة الجماهير متميزة، بل يمكن أن تكون جائرة أو متمسكة بأفكار خاطئة. وما زال ثمة خلاف يجيش حول أسباب سوء فهم أدورنو لموسيقى الجاز[٥٩]. برغم ذلك فإن نقاد ثقافة الجماهير لم يتجاهلوا الظاهرة، وكتبوا في الغالب تحليلات مثيرة. وعلى العكس، فإن الشعبيين الجدد تنتابهم الهواجس حول ثقافة الجماهير، ويلهون بالابتذال. وليست المشكلة في أطرهم النظرية المبالغ فيها، ولكن فيما تحمله في دراسات خاصة. فهؤلاء الطلاب الجدد

ليسوا مخطئين في أن يأخذوا قضية ثقافة الجماهير مأخذ الجد، لكن المشكلة في النتائج التي يصلون إليها، ومناهجهم لا يمكن الحكم بتخطئتها على وجه العموم، ولكن على وجه الخصوص. وهم يطوقون مقالاتهم بادعاءات الجسارة، وينقلون فيها كل الهراء الأكاديمي في زماننا. والأمثلة لا نهاية لها.

وثمة مجموعة من النقد الجديد للتلفزيون بعنوان «خطاب القنوات» قيل إنها تمثل «قطيعة أساسية» مع «النقد التقليدي أو قبل البنيوي»، فالمناهج التقليدية كانت تسعى لأن «تثبت حقائق عن العالم»، أما النقد المعاصر فيرى المعنى من حيث هو «ناتج اشتباك بين نص وقارئ أو مجموعة من القراء»، ويرى «العوالم مقامة من خلال النص وداخله...»[٦٠]. والمغزى واضح، يتمثل في الحركة بعيدا عن الشجب المألوف باسم معايير ثابتة نحو تفهم تعقيد التلفزيون. مرة أخرى: قد يكون هذا مقبولا كصيغة واسعة، لكن الضعف الحقيقي يكمن في الدراسات الخاصة.

المقالة الأولى، مخلصة لهذا الشكل، تنفق معظم صفحاتها في إعادة صياغة أفكار السيموطيقيين قبل أن تقرر قوة نظرية الأكتون العالي: «السيموطيقا تتيح لنا أن نصف عملية الدلالة، علاقات العلامات داخل النظام، وطبيعة العلامات ذاتها...»، وتعطي الكاتبة مثالا: «تحليل سيموطيقي للمشهد الافتتاحي الذي يحمل أسماء مُعدي «عرض كوسبي»...»، المشهد يستغرق دقيقة واحدة، والتحليل سبع صفحات. تكتب إلين سيتر: «وقد اخترنا مشهد كوسبي لأنه يمكن أن يشاهد مرات عدة، لا من جانب علماء السيموطيقا، الذين يجب أن يرجعوا إليه عددا هائلا من المرات كي يحللوه، فقط، ولكن أيضا من جانب المشاهد العادي».

هذا «العدد الهائل من المرات» الذي عانت فيه سيتر هذا المشهد قادها إلى ملاحظات كما يلي: «مؤشر: لوحة مرسومة بالكمبيوتر تشابه ظلة مسرح مضاءة بالنيون... مؤشر: شعار تلفزيون NBC» أو: «لقطة مقربة، لقطة واحدة: كوسبي يحني رأسه مع الموسيقى، يبتسم، يرفع عينيه...»، وتمضي على هذا النحو بضع صفحات قبل أن تستظهر النظرية ثم تثبت النتيجة: «توضح السيموطيقا...»، هكذا تقول لنا: «إن التكوين البنائي

لمشهد الافتتاح يمكن وصفه بأنه «تيمة» و«تنويعات» حيث إن كوسبي هو التيمة، وكل طفل ـ كذلك زوجته ـ يبدو كتنويع...»[٦١].

وبقية المقالات تتبع الصيغة نفسها: نظرية مميتة، تتبعها استنتاجات كسيحة، وأحيانا الموت. تحدثنا أ. آن كابلان عن كريستيفا ولاكان و«مناصري النسوية الماركسيين قبل التوسير»، كل هذا قبل أن تصل إلى تناول إنتاج تلفزيون MTV: «في حالة MTV، على سبيل المثال، فبدل أن تثير القناة جوانب من مفهوم لاكان عن «مرحلة الصورة المثالية للمرآة»... فإنها تثير قضايا الذاتية المنقسمة، مع ما تتضمنه صورة المرآة من اغتراب...»، وقد لا تكون النظرية الفرويدية ملائمة للتطبيق هنا لأن شرائط الفيديو بالغة القِصر، وبدهاء تشير كابلان إلى أنه «ليس ثمة إمكان خلال هذا الجزء الذي لا يستغرق سوى أربع دقائق للارتداد إلى صراعات المركب الأوديبي الفرويدي...».

على أنه حتى الأستاذة كابلان ليست على يقين مما إذا كانت الأمور فوق أو تحت: «ومن العسير في الغالب أن تعرف بدقة ماذا يعني شريط فيديو الروك، لأن مؤشراته لا تترابط معا على طول سلسلة منطقية مترابطة، تؤدي لإيصال رسالة غير ملتبسة...»، برغم ذلك فإنها تحاول، وتقدم تحليلا لشريط فيديو لمادونا «هي فتاة دنيوية، وهو مفيد بشكل خاص... لأنه يقدم نموذجا لقيام لون فريد من علاقة التناص...».

وهي تصف اللقطات والمشاهد مع تعليقات من نوع ما يلي: «وباستخدام تعبيرات جيمسون، فإن الحاجة إلى النقد (بالنسبة للفيديو) يجعل العملية أقرب إلى المعارضات منها إلى التصوير الساخر، وتضعها في نمط ما بعد الحداثة. كما أن تلطيخ المساحات أكثر يوحي بما بعد الحداثة، كما يفعل اختلاط العبارات المنطوقة في الشريط المرئي...»، ثم تنتقل من الفيديو إلى الشخص فتستنتج كابلان أن مادونا تمثل ما بعد الحركة النسوية «فهي لا تتحدد، على وجه الخصوص، باعتبارها ذكرا ولا باعتبارها أنثى، بل تبدو، أساسا، هي ذاتها...».

وتؤكد الأستاذة كابلان على الاختراق الذي أنجزته: «هذا التحليل «للفتاة الدنيوية قد كشف عن التباس المواقف المعلنة في شريط الفيديو،

وهذا، بدوره، مسؤول عن الالتباس في تجسيد صورة الأنثى...»[٦٢]، أو كما يذكر جون فيسك في مقال آخر عن مادونا أيضا: «إن صورتها ـ بالتالي ـ لا تصبح نموذج المعنى للفتيات في ظل النظام التراتبي، بل موقعا للصراع السيموطيقي بين قوى السيطرة التراتبية وقوى المقاومة النسوية، بين الرأسمالية والخضوع، بين الراشد والشاب...»[٦٣].

ويقدم محررو مجلة «الدراسات الثقافية» مقالا عن مراكز التسوق المجمعة بتسميتها «ذات مدى واسع» و «مثال نموذجي للدراسات الثقافية المعاصرة...»، لكن المقال في الحقيقة، وهو بقلم ميجان موريس، مثال نموذجي لكيفية احتشاد الرطانة، والثرثرة النظرية، والإحالة الدائمة إلى الذات، كي تملأ خمسا وعشرين صفحة.

والمقال يدور عبثا حول ما يمكن أن تكون عليه دراسة مراكز التسوق: «صعوبتي في مشروع مراكز التسوق لن تكون، ببساطة، علاقتي كمثقفة بالثقافة التي أتحدث «عنها»، بل ستكون مَن الذي أتخيل أنني أوجه حديثي إليه... وعلى أي حال، فإنني في طرحي لهذه المسألة، تجنبت أيضا مشكلة النساء «الأخريات» (ليس «العاديات» بالأحرى)، كما تجنبت تكرار القول ما أصبح اليوم حالة تقليدية وهي أن صورة امرأة تتسوق ليست «حقيقية»... وكان عليَّ أولا أن أدور حول نتائج الاستطلاع التي حصلت عليها من النساء «الأخريات»...». الملاحظة الوحيدة، حرفيا التي أبدتها موريس هي أنها لاحظت أن المقاعد الطويلة في مراكز التسوق الخاصة بمجموعة «التلال الخضر» كانت «ملونة بألوان مشرقة»، مما يعني إقرار موتيف الحديقة.

هذا الاكتشاف يستدعي إحالة إلى والتر بنجامين وإلى مفهوم «التسكع» الباريسي:

> «أود أن أقول إن هذا التناوب المعلن لما هو عام بما هو خاص فوق هذا الأسفلت المزروع بالنباتات في أسواق المدينة هو - على وجه التحديد - ما يتيح اليوم، لا «التسكع»، لأن هذا مفهوم ينطوي على مفارقة، ولكن ممارسة للحداثة من جانب النساء، فمن المهم عندهن لا أن يبدأن بالتوحد بالبطلات والضحايا (حتى فيما يتعلق بالصراع ضد بارانويا الرجال)، بل تناقض وجداني عميق نحو تغير الأدوار».

وكما لو أن هذا القول واضح أو صريح في ذاته، فإن موريس تسارع إلى أن تضيف: «حتى هنا... يجب أن نفرق مرة أخرى...»[٦٤]. أو خذ مجالا آخر هو بذل مجهود سيموطيقي «لحل شفرة» الإفطار الأمريكي، لا بالنظر إليه باعتباره وجبة «بل هو، بالأحرى، نظام ـ مجموعة من الوحدات أو العناصر لها «تكوينها» على نحو ما... فثمة ما يمكن أن نعتبره شفرة الإفطار»، ويرفض الكاتب فكرة المناخ أو الشكل أو اللون كشفرة، بل حل الشفرة هو في التحول من الصلب إلى السائل، والعكس، بالنظر إلى الإفطار الأمريكي النموذجي اكتشف الأستاذ آرتور آسا برجر:

> **«عصير البرتقال صلب تحول إلى سائل، والقهوة شراب مصنوع من مادة صلبة هي حبات البن... والسكر مادة صلبة تتحول إلى سائل ثم تعود صلبة مرة أخرى... ورقاق القمح مادة صلبة تتحول إلى سائل ثم تعود صلبة مرة أخرى. والزبد مادة سائلة تتحول إلى صلبة... والبيض سائل يصبح صلبا. والعناصر الأخرى: الخبز ولحم الخنزير المقدد والبطاطس مواد صلبة وتبقى صلبة، في حين أن اللبن والقشدة هما مادتان صلبتان (حيث إن الأبقار تتغذى على الحشائش) تتحولان إلى سوائل...».**

ما خلاصة هذه الملاحظات؟ إن الأمريكيين يتناولون الإفطار كي يحولوا أنفسهم بالطريقة نفسها التي يتحول بها طعامهم إلى مواد سائلة أو صلبة. «إن رسالة الإفطار الأمريكي التقليدي هي عملية تحول خفية لا تنتهي...»[٦٥]. وربما فكر الأستاذ برجر في التحول لدراسة وجبة الغداء.

ويرى عدد من أساتذة الدراسات الثقافية أن الفيديو قد أحدث تغييرا في تجربة المشاهدة بأن شجع على «التحكم في عملية السرد»، فيقتبس هنري جينكنز عن زميل له قوله «إن الفيديو أتاح للتلفزيون نوعا مؤكدا من الإعادة ذات الطابع البريختي...»، ويضيف: «إن هذه العلاقة الجديدة بالصورة المذاعة تتيح حركة الهاوي اللاشعورية ما بين علاقة القرب الشديد من ناحية، وأخرى تقف على مسافة ساخرة من ناحية أخرى...»، وإذا لم يكن هذا القول واضحا بما يكفي نراه يورد القول التالي لهاوٍ رأى فيلم «حرب النجوم» مرات عدة: «في كل مرة أشاهده فيها، يتكشف لي مستوى جديد أو فكرة جديدة عن شيء فيه. أما التشكي بأن شخصيات

الفيلم ضحلة، وألا خلفية لها فلا يعني شيئا، هذا جزء من طرافتها...». ويخلص جينكنز إلى أن «فهمها للفيلم يزيد على نحو مطرد مع كل مشاهدة جديدة، لأنها تصل إلى استنتاجات تمضي بها إلى ما وراء المعلومات التي تقدم بوضوح... إن «حرب النجوم» قد يكون من أكثر الأمثلة غير العادية لحصيلة العملية التفسيرية...»[٦٦].

وقد أصبح عجز أصحاب الدراسات الثقافية اليوم عن كتابة جملة واحدة ملاحظة مكررة، لكنها تستحق الإعادة هنا لسبب واحد على الأقل. فنصف الهالة التي تحيط بالدراسات الثقافية إنما يرجع لزعمها أنها مكتوبة لمصلحة الناس، وأن ممارسيها يعلنون قطيعتهم مع نخبوية قديمة كانت تستبعد الثقافة الشعبية، لكن النخبويين القدامى، مثل ماكدونالد، كانوا يكتبون جملا مشرقة وواضحة يستطيع أن يقرأها أي متعلم. أما أنصار الدراسات الثقافية فهم يستخدمون إنجليزية مهشمة، ورطانة يمكنها أن تستدر دموع أي معلّم للإنجليزية، إنهم يسحقون الثقافة التي يزعمون أنهم يحبونها. تبدأ مقالة ماكدونالد عن سلسلة كتب «كيف» على النحو التالي: «الطريقة التي يمكنك بها تجنب استخفاف سائق الباص أو النادل و الفتاة البائعة هو أن تكون غير أناني، واثقا بنفسك، حكيما، متحمسا، سعيدا. والطريقة التي يمكنك بها أن توقف متحدثا أطال في حديثه حتى الإملال هي أن يقف رئيس الجلسة ويشكره على إسهامه الرائع، ويقود الجمهور في تصفيق عاصف. والطريقة التي يمكن بها مقاومة إغواء الرجل هي أن تجلس السيدة على مقعد مستقيم بلا مساند وأن تضع في فمها حبة من الماء المالح كلما شرع الرجل في تقبيلها... المعلومات السابقة هي مغرفة واحدة من المخزون الأمريكي الهائل «لتعلم كيف...»».

ويبدأ موريس حديثه عن مراكز التسوق كما يلي: «أول شيء أود أن أفعله هو أن أقتبس تعريفا للحداثة. وهو لن يأتي عن المناقشات الحديثة حول النظرية النسوية، أو الجماليات، أو الدراسات الثقافية، إنما عن ورقة عمل عنوانها «تطور في مشهد البيع بالتجزئة» قدمها في بيرت سنة ١٩٨١ جون لينين من «مراكز ماير للتسوق»، وقد بدأ حديثه (في ندوة نظمها «المعهد الأسترالي للدراسات الحضرية»)...»[٦٧]. ولسنا في حاجة

إلى مزيد من التأكيد: إن الهراء الذي يزعم القطيعة مع النخبوية، والهدم، والالتزام الشعبي لا يبالي إلا بالانعزال والتماثل.

* * *

ويستحق آرنولد الاهتمام من أجل ما قاله، ومن أجل ما أوضحه عن المناهج السائدة نحو الثقافة. وبرغم أنه لم يكن فيلسوفا احترافيا، إلا أنه قدم خطة لتثمين ثقافة الجماهير يصعب أن تبزها خطة أخرى. وبعض المشكلة أن اليمين واليسار كليهما أساءا قراءة آرنولد. وباختصار نقول إن آرنولد استطاع أن يجمع معا ما ظن كثير من المفكرين المعاصرين أنه لا يمكن أن يجتمع: نقدا صارما للثقافة الشعبية والتزاما صارما بالديموقراطية.

وآرنولد معروف جيدا بكل تأكيد. كتب عنه ليونيل تريلينج قبل ستين عاما: «كان آرنولد أكثر النقاد تأثيرا في عصره، ويجب أن نؤكد هذا على نحو لا جدال فيه...»(٦٨). ولأكثر من قرن كامل، فإن قليلين هم الذين بلغوا مكانة وتأثيرا يمكن مقارنتهما بما بلغه، وأثبتت إحدى الدراسات قبل ثلاثين سنة: «ليس هناك ناقد أجنبي آخر، وربما قلة من النقاد أهل البلاد فقط، هم الذين اكتسبوا مثل هذه السمعة، ومارسوا مثل هذا التأثير في الثقافة الأمريكية...»(٦٩). وكتب المؤرخ لورانس ليفين قبل عدة سنوات فقط: «إن آرنولد كان أكثر من بذروا البذور أهمية في مجال الثقافة...»(٧٠).

على أن آرنولد ما يزال غير معروف. إن حياته والتزاماته قد تفجّر التصنيف التقليدي: المحافظون يأخذون عنه فكرة واحدة هي أهمية الثقافة العليا، لكنهم ـ في الوقت ذاته ـ لا ينطقون بكلمة واحدة عن دفاع آرنولد المستميت عن التعليم العام والمساواة الاجتماعية، أو هجومه العنيف على فكرة السوق، وكل هذا يدعم تبريره للثقافة العالية. من الناحية الأخرى، يُسلِّم الليبراليون واليساريون بفكرة أساسية وراديكالية عند آرنولد هي نقده للفردية، وضمنا لثقافة الجماهير. وهم في استبعادهم له يدمرون الرؤية اليوتوبية التي تدعم فكره.

وفيما عدا كتاب السيرة والمؤرخين، لا يلتفت أحد إلى حياة آرنولد وعمله كرجل من رجال التعليم، وكمفتش على المدارس بوجه خاص.

فالمحافظون الذين يحبون الاقتباس عنه نادرا ما يشيرون إلى هذا، وثمة دراسة أساسية عنه بعنوان «ماثيو أرنولد والثقافة الأمريكية» تخلو فهارسها تماما من أي مداخل تحت «مدارس» أو «تدريس» أو «تعليم»، برغم أن آرنولد قضى خمسة وثلاثين عاما «مفتش الدولة على المدارس»، ولم يكن هذا منصبا شرفيا، بل كان يكدح ويفحص ويسأل، كان هذا عمله اليومي، علاوة على أنه كان يتحدث دائما عن التعليم، ليس فقط في تقاريره المنتظمة، بل أيضا في محاضراته ومقالاته وكتبه. ومعظم أعماله الكاملة تتناول التعليم، بما فيها أطول كتبه بعنوان «المدارس والجامعات في القارة (الأوروبية)»، ولم تكن هذه الاهتمامات بعيدة عن كتبه الثقافية المقروءة على نطاق أكبر، على العكس، فإن أفكاره عن التعليم تتخلل أشهر أعماله «الثقافة والفوضوية»[٧١].

لم يكن آرنولد اشتراكيا، ولم يكن محافظا كذلك. في سياق الفكر الأنجلو ـ أمريكي كان راديكاليا بهذا الصدد. كان يؤمن بأن الدولة يجب أن تتولى مسؤولية تعليم الناس، بل مسؤولية الثقافة بوجه عام. وكان يؤمن كذلك بالمساواة، ويعارض التفاوت الحاد في الثروة. ولم تكن هذه قضايا منفصلة عند آرنولد، عنده يترابط تعليم عام قوي ومساواة اجتماعية صلبة وثقافة حية نشطة. ورسم صورة حقيقية لآرنولد لا تستقيم مع تصوره نخبويا متخايلا.

في ١٨٥١، حين كان شابا في التاسعة والعشرين، يفتقد الحماسة الكافية، عُيِّن ماثيو آرنولد مفتش الدولة عن التعليم، مسؤولا عن التفتيش على المدارس والطلاب وكتابة تقارير منتظمة عن ذلك. يقول آرنولد بعد أن تقاعد: «برغم أنني ابن معلم مدرسة، إلا أنني أعترف بأن التعليم في المدارس أو التفتيش عليها لم يكن خط الحياة الطبيعي الذي سأختاره لنفسي، لكنني ارتضيته كي أتزوج بسيدة معينة...»[٧٢]. لقد طاف كذلك بالمدارس الأوروبية عدة مرات وكتب النتائج التي توصل إليها.

كان تقريره الأول بعد زيارته المدارس الابتدائية الإنجليزية يتناول موضوعات لم يتخل عنها أبدا فيما بعد، فقد شكا من أن كثيرا من المدارس في محافظته لا تحصل إلا على الحد الأدنى من المعونة الحكومية، وتفرض على الطلاب رسوما باهظة، وهذا «يؤدي إلى استبعاد

أطفـال هؤلاء الأشـد فـقـرا ...»، حـتى حين تتـخـذ الإجـراءات كي يدفع الطـلاب الفـقـراء رسـومـا أقل، فـإن هذا لن يؤدي إلى مـوقف أفـضل، فالمعلمـون يهتمـون بأولئك الـذين يدفعـون أعلى الرسـوم... «فـهؤلاء الذين يدفعـون أقل يتعلمـون أقل...» وبالتالي «يتم تجاهل» أولئك الطلاب الأكفاء الفقـراء، أما هؤلاء الذين يدفـعـون أعلى الرسـوم فهم في أعلى الدرجات، «سـواء كانوا مـلائمين أم لا ...»، وأشـار آرنولد إلى أنه «من الـصعب تصور خطة أكثر إحكاما لإفساد التعليم في المدرسة وتشويشه...»[٧٣].

إن الالتزام بالتعليم العام لخدمة الرعاية الوطنية يسري في عمله كله، فقد اقتبس سطرا عن المفكر الإنساني الألماني ولهلم فون همبولد ليصدِّر به كتـابه «المدارس والجـامعـات في القـارة»: «ليس الأمـر هو ترك المدارس والجامعات تمضي في طريقها العاجز والكسول، لكن الأمر هو رفع ثقافة الأمـة أعلى وأعلى عن طريقـهـا ...»[٧٤]. لقـد رفض طوال حـيـاته وضع التعليم على أسـاس الدفع النقـدي . إن الدولة يجب أن تدعم التعليم لرفع مستوى كل مواطنيها.

إن توقه إلى الديموقراطيـة والمساواة هو ما يسـري تحت السطح في كتابه الذي صدر في ١٨٦١ بعنوان «التعليم الشعبي في فرنسا»، وهو حصـاد زيارة لأوروبا أشـرف عليهـا «المجلس القـومي للتعليم»، وهو يبدأ الفصل الأول منه بإثبـات العقيـدة الإنجليزية بأن الدولة هي ذات طبيعة استـبدادية كامنة، وأنهـا يجب ألا تؤتمن إلا في أقل القليل. ولا يوافق آرنولـد علـى هـذا، ويـرى أن هـذا النـهـج كـان يكفـي حين كـانت الأرستقراطية تملك القوة والرغبة في حكم البلاد، أما في إنجلترا، فإن هذا الزمـان قد راح، ولم تـعـد النخبـة قـادرة على الادعـاء بأنـهـا الطبـقـة الأرقى، وأنهـا لا تقـوى على الوقـوف في وجه التـيـارات الـديموقـراطيـة العنيدة التي يباركها آرنولد.

يكتب آرنولد: «الديموقراطية هي محـاولة «تأكيـد الجوهـر الإنسـاني»، وأعنـي بهـذا تطوير الـوجـود الفـردي بحـريـة وامـتـلاء، أن يكون لديـه النور والهواء الفسيحان، ألا يكون موضع تضييق أو تجاهل...»، إن عبارات مثل «النور والـهواء الفـسـيـحان» التـي ستـتـردد بعـد ذلك في كتـابه «الثـقـافـة والفـوضـى» تبدو هنا مشبعة بروح شـعبية وديموقـراطيـة. عند آرنولد فإن

الديموقراطية والمساواة يكمل كل منهما الآخر. وكلاهما ينعش الأمة ويقويها، وهذا هو المثال في فرنسا، حيث انتصرت الديموقراطية والمساواة، ومن ثم اكتسب الناس العاديون «احتراما للذات» و «استثارة للروح»، ويقرر آرنولد: «إن الناس العاديين يبدون لي أفضل الناس في الأمة الفرنسية...»[٧٥].

ولم يَكلّ آرنولد أبدا من إدانة عدم المساواة. بل لقد أصبح أكثر حدة - على نحو متزايد - في نقده لوجوه عدم المساواة المادية والاقتصادية. وقد قام، في العقد الأخير من حياته، بتوجيه خطاب إلى «أكبر كلية للعمال» في إنجلترا. وحقيقة هذا الحديث – في ذاتها – لا تكاد تتسق وصورة آرنولد من حيث هو عاشق الجمال المعزول. وقد قال لجمهوره من الطبقة العاملة إن إنجلترا تواجه ثلاث مشاكل رئيسة، أولاها «صور عدم المساواة الرهيبة في المِلكية وشروط الحياة بيننا...»[٧٦].

وكما أوضح في مقالته فإن الجميع في إنجلترا يطالبون «بالمساواة أمام القانون»، لكن العقبة الكأداء هي في «المساواة الاجتماعية» التي يعارضها الجميع في إنجلترا، فإنجلترا هي وطن «دين اللامساواة»، ويعتقد آرنولد أن «عدم المساواة الرهيب» في الملكية إنما يرجع إلى «عدم المساواة الفاحش في الطبقة والملكية» الذي كان سائدا في العصور الوسطى، وانتقل خلال العائلات، فحرية «التوريث عن طريق التوصية» يدعم عدم المساواة، ولهذا السبب قيَّدت أمم أوروبية كثيرة هذا الحق، ولكن ليست إنجلترا. لماذا؟ لأن الإنجليز، من حيث المبدأ، لا يؤمنون بحقوق المساواة الطبيعية أو المجردة. هكذا يوافق آرنولد.

«ولا يمكن أن يتكرر هذا القول: ليس للعمال والفلاحين أي حقوق طبيعية، ولا حق واحد. فقط يجب علينا أن نضيف على الفور: إن الملوك والنبلاء ليس لهم هذه الحقوق أيضا...»، والسبب بسيط: فالملكية «يخلقها ويصونها القانون»، وهي بالتالي ليست حقا مجردا، ومن ثم يمكن تنظيمها «فسلطة تحويل الملكية أو نقلها يجب أن تكون، عمليا، غير محدودة، ما دام عدم المساواة هائلا إلى هذا الحد، أو أن درجة عدم المساواة المسموح بها في زمن معين تستمر إلى ما لا نهاية. وهذا ما لا شك فيه...»[٧٧].

ومضى آرنولد إلى القول بضرورة تنظيم حق انتقال الملكية عن طريق التوصية، أو تحويلها، تنظيما صارما من أجل القضاء على عدم المساواة وتحسين حال المجتمع. وأول كل شيء يجب العمل على «تحسين أحوال الكثيرين» ليس لهذا الهدف في ذاته، ولكن لمصلحة الفرد، فلا أحد يستطيع أن يحيا حياة رخية أو سعيدة أو، حتى، آمنة وسط البؤس. وهنا بالضبط يبلغ آرنولد قضيته المألوفة:

> **«من اليسير أن نرى أن نقاط الضعف في حضارتنا إنما ترجع إلى عدم المساواة بيننا. بعبارة أخرى: إن عدم المساواة الشاسع من حيث الطبقات والملكية، الذي جاء إلينا من العصور الوسطى، والذي نحافظ على بقائه لأن لدينا دين عدم المساواة، أقول: إن هذه الحال قد أدت إلى نتيجتها الطبيعية والضرورية، ففي ظل الشروط الراهنة، نحن نضفي طابعا ماديا على الطبقة العليا وطابع الابتذال على الطبقة الوسطى، وطابع الوحشية على الطبقة الدنيا، وهذا كله يعني إخفاق حضارتنا...»**(٧٨).

إنه يقول هنا «من اليسير أن نرى...»، وفي مكان آخر يقول «من الصعب أن نرى...»، لكن النقطة الرئيسة تبقى هي هي: «لا أحد في إنجلترا يربط بين حقيقتين: نقاط الضعف في حضارتنا، وعدم المساواة الشاسع بيننا. والناس يمكنهم أن يعترفوا بكل من هاتين الحقيقتين على حدة، وفي الحقيقة فإنهم لا يستطيعون إنكار حقيقة عدم المساواة، لكنهم لا يربطون بين الحقيقتين...»(٧٩). وربط آرنولد بينهما. إن نقده لخشونة الثقافة وغلظتها إنما يصدر عن ميوله نحو المساواة، فحياة فقيرة في شروط صعبة لا تعين على البذر والنماء. ولنضع الأمر بصياغة أخرى: إن نقد آرنولد لثقافة الجماهير يضرب بجذوره إلى حسّه الشعبي والديموقراطي. وبهذا الحس ذاته يضيف قضيتين مرتبطتين ارتباطا وثيقا، كلٌّ منهما تزعج المحافظين: إن الدولة يجب أن تدعم التعليم، وإن الأفراد ذواتهم يفتقدون المصادر التي يمكن بها علاج أدواء المجتمع. كلتا القضيتين تدمر الروح الإرادية أو الذاتية التي تشكل البروتستانتية الإنجليزية والحياة الإنجليزية كذلك.

وكان آرنولد على يقين بأن الدفاع عن حق الرأي الحر والبروتستانتيين المنشقين إنما هو خدمة «لا تقدر بثمن». على أن عدم الثقة بالدولة وعقيدة العون الذاتي يخذلان معظم الناس. في خطابه إلى «كلية العمال» ضرب آرنولد المثل بفاعل الخير الذي يشير على المضطهدين المسحوقين بتجنب الدولة، وتقوية «الاعتماد على الذات والعون الذاتي»، ويرى آرنولد أن إنجلترا تعاني الكثير نتيجة إتخامها بأيديولوجية الاعتماد على الذات والعون الذاتي:

> **«من ذلك الحين أصبحت قادرا على رد ما أفكر فيه، وهو أن تلك التحذيرات والنصائح قد تمس الحاجة إليها في مكان آخر، لكن تقديمها دون انقطاع في إنجلترا هو أشبه بمن ينقل الفحم إلى نيوكاسل. إن عدم جدوى كثير من السياسيين الليبراليين، عدم جدواهم العميقة في الحقيقة، إنما يأتي من ترديدهم الدائم - كالببغاوات - عبارات مثل: ... تأكد أن الإنجليز لا يميلون إلى أن تتدخل الدولة أكثر مما يجب... إن الأخطار التي تتهددنا هي في الجانب الآخر: المبالغة في الإشادة بالإرادة الذاتية وتأكيد الذات...»**[٨٠].

نقد المعونة الذاتية، والفردية، والبيوريتانية، تشكِّل العمود الفقري لنقد آرنولد الثقافي. لقد عارض الفكرة - التي تنتشر اليوم أكثر من أي وقت آخر - بأن السبب الذاتي هو آخر ساحة للاستئناف، وأن ما يشعر به الفرد أو يريده أو يرغب فيه لا يحتمل أي مساءلة. كان آرنولد يرى - مثل كثيرين من أصحاب الفكر الاجتماعي - أن الفرد لا يهبط من السماء، بل يصدر عن شبكة اجتماعية، ومقولة «أنا أريد» أو «أنا أحتاج» هي أيضا مقولة اجتماعية. وقد يكون هذا واضحا، لكنه يعني أيضا أن العقل النقدي يجب ألا يقف ساكنا إزاء نزوات الناس ورغباتهم.

كتب في «الديموقراطية»: «إن روح الفردية» يجب ألا تُفهم على نحوٍ لا تعنيه... «إنه لأمر عظيم أن تكون قادرا على أن تفكر كما تشاء، ولكن، بعد كل شيء، سيبقى سؤال مهم: ما الذي تفكر فيه؟». هنا، فإن كل الحرية والصناعة في العالم لا تضمن «العقل السامي والثقافة الرفيعة»، وقد تناول هذه الفكرة في فصل عنوانه «أن تفعل كما تشاء»

في كتابه «الثقافة والفوضى»: «إن الفكرة السائدة بيننا هي... إنه شيء بالغ السعادة والأهمية أن يكون الإنسان قادرا على أن يفعل كما يشاء... لكننا لا نهتم كثيرا بهذا الذي يمكن أن يفعله حين يكون حرا في أن يفعل كما يشاء...».

ويُصر آرنولد على أن نضع في الاعتبار الغايات، وليس الوسائل فقط، في تحديد ما نهدمه، إن القضية ليست ببساطة وجود حرية شكلية، بل مضمون هذه الحرية. كتب آرنولد موجها حديثه إلى المواطن الإنجليزي: «أنت تظن أنك تغطي كل شيء حين تقول: «نحن أحرار... نحن أحرار...، صحفنا تستطيع أن تقول ما تشاء!...»، وعند آرنولد فإن هذا لا يكفي «إن الحرية، مثل الصناعة، جواد صالح لأن يُمتطى ولكن لأن يُمتطى في مكان بعينه، ويبدو أنك تظن كل ما عليك هو أن تمتطي حصانك «الحرية» أو حصانك «الصناعة»، وأن تنطلق به بأسرع ما يمكنك، واثقا بأنك سوف تبلغ هدفك المقصود...».

وقد أشار إلى «مخزون الحجج لإثبات عظمة وسعادة إنجلترا» عند أحد القائلين بمذهب المنفعة من البريطانيين: «أليست هي أن يقول كل فرد في إنجلترا ما يشاء؟ يسأل السيد رُوبِك دائما، وهو يعتقد أن هذا يكفي تماما، وحين يقول كل فرد في إنجلترا ما يشاء، يجب أن تتحقق آمالنا. لكن آمال الثقافة... لا تتحقق، إلا إذا كان ما يقوله الناس، حين يمكنهم أن يقولوا ما يشاءون، جديرا بأن يُقال، ولأن فيه الخير، وفيه من الخير أكثر مما فيه من الشر...».

على هذه الأسس بالضبط هاجم آرنولد، بضراوة، أبناء الطبقة الوسطى الذين يحبون الثروة والماكينات لذاتها، دون أدنى فكرة عن أهدافها أو أغراضها:

«إن إنسانك من الطبقة الوسطى يظن أنه بلغ أرقى درجات التطور والمدنية حين تُنقل خطاباته اثنتي عشرة مرة في اليوم من ايسلنجتون إلى كامبرول، ومن كامبرول إلى ايسلنجتون، وحين تسير قطارات السكك الحديدية بينهما كل ربع ساعة. وهو لا يلقي بالا لأن هذه القطارات إنما تحمله من حياة ضيقة وكئيبة في إيسلنجتون إلى حياة ضيقة وكئيبة في كامبرول، وأن الخطابات لا تقول له سوى أن الحياة هكذا هناك...»[٨١].

العجز عن تقويم الغايات وعبادة الوسائل هما ما يميزان ما يدعوه آرنولد «عدم الثقافة والتقدم the philistine»، وقد جاء هذا المصطلح في مقالة له عن هايني، ومنه استمد هذه الكلمة: «ربما لا توجد هذه الكلمة عندنا (نحن الإنجليز) لأن عندنا الكثير مما تعنيه...». إنهم أعضاء نكدون ومحدودون من الطبقة الوسطى، انغلقوا على الأفكار الجديدة والخبرات الجديدة، إنهم «أشخاص مملون مضجرون، عبيد للروتين، أعداء للنور، أغبياء مستبدون، لكنهم، في الوقت ذاته، أقوياء جدا...»(٨٢).

برغم ما قد يبدو من أن آرنولد يدافع عن فكرة الحياة الطيبة ذات الطابع الروحي، إلا أن الحقيقة تكاد تكون على النقيض تماما. فهو يهاجم، بضراوة، البيوريتانيين والزهاد، لأنهم يضيّقون الروح والحواس، إنهم لعنة إنجلترا. لقد ازدهرت الثقافة في العصر الإليزابيثي...» وبعدها بسنوات عدة دخلت الطبقة الوسطى الإنجليزية العظيمة، لب الأمة، سجن البيوريتانية، وأغلقت الباب على روحها، وتركت المفتاح هناك مائتي سنة...»(٨٣).

قتلت البيوريتانية الإنجليزية البهجة والروح. والحقيقة أن أحد الأشياء القليلة التي قدرها آرنولد في الولايات المتحدة كان «البهجة والاستمتاع»، والتحرر من «القيود»، وهو ما تفتقده الطبقات الوسطى الإنجليزية(٨٤). والنقطة الأساسية هي أن آرنولد لا يدافع عن «الجمال والنور» كأهداف طيبة مجردة، لكنه يدافع عن عالم مبهج ضد حياة كئيبة تُنفق في العمل والمال. وهو يقتبس عن طبيب كتب أن مواطني ليفربول الموسرين يموتون من الضجر والضمور، وأنهم في حاجة إلى الإثارة. هذا صحيح تماما عند آرنولد، فالناس يعانون من «سأم عنيف»، وهم في حاجة إلى الإثارة والعاطفة:

> **«إن الصحة لا يمكن تحقيقها - على وجه العموم - دون إثارة عصبية... جمع المال ليس كافيا بذاته، الصناعة ليست كافية بذاتها، الجدية ليست كافية بذاتها... إن حاجة الإنسان إلى الفكر والمعرفة، ورغبته في الجمال، وغريزته نحو المجتمع... كلها تتطلب الإحساس بمثيراتها، الإحساس بها وإشباعها...»(٨٥).**

وأفكار آرنولد حول الثقافة يمكن أن تعد أهجيات قاسية، وكان هو يعي هذا وعيا جيدا[٨٦]. وفي نهاية حياته أبدى أسفه لأن العبارات التي صكها كانت تفقد معناها. قال: «لست سوى رجل آداب مرهق، لديه عبارات مبهرجة حول الجمال والنور، يرى الأشياء كما هي في الحقيقة، يعرف أفضل ما تم التفكير فيه، وأفضل ما قيل في العالم، ولم تكن لديه أبدا عبارات ذات معان صلبة، وقد فقد الآن تماما جاذبية وفتنة الحداثة...»[٨٧]. برغمٍ ذلك فإن أفكاره تقدم منظورا صالحا للحكم على الثقافة الشعبية.

ولا شك في أن الخوف من اضطراب سياسي يطفو على سطح كتابات آرنولد، خاصة في كتابه «الثقافة والفوضى»... على أن هذا الخوف يطفو على سطح الكتابات لكنه لا يحددها. كان آرنولد - بشكل أساسي - ناقدا لحياة الطبقة الوسطى وثقافتها، ولهذا السبب تزيد أهميته كناقد اليوم، لأن ثقافة الطبقة الوسطى قد انتصرت. وقد قارن مرة بينه وبين ويليام كوبت، وهو راديكالي إنجليزي كان مدافعا عن الطبقات العاملة، وكانت سياساته تحكمها فكرة واحدة رئيسة هي الشرط الرديء للعمال الإنجليز»، أما آرنولد ففكرته الرئيسة هي «الحضارة الرديئة للطبقة الوسطى الإنجليزية...»[٨٨].

هنا بالضبط يختلف آرنولد عن سواه من المفكرين الليبراليين في القرن التاسع عشر، والذين كانوا يتخوفون من تزايد التجانس والتماثل في المجتمع الديموقراطي، فقد لاحظ توكيفيل أن كثيرين من معاصريه كانوا فزعين من التغير الدائم، أما هو فكان يخاف من العكس تماما، من الركود الدائم الذي يجعل الناس متشابهين أكثر وأكثر من حيث آرائهم وأفكارهم. ويوافق ميل على هذا، فقد كتب إلى توكيفيل: «إن الخطر الحقيقي الذي يهدد الديموقراطية ليس هو الفوضى أو الولع بالتغيير، لكنه الركود الصيني وفقدان الحراك...»[٨٩].

انتقد ميل ثقافة الطبقة الوسطى، لكنه لم يتذبذب أبدا تجاه مشاعره نحو المساواة والديموقراطية. وفي مناقشته كتاب توكيفيل «الديموقراطية في أمريكا»، قال ميل إن الرجل الفرنسي قد خلط بين «آثار الديموقراطية» وآثار «المجتمع التجاري الحديث» وطبقته الوسطى. كان

ميل يشارك توكيفيل اهتمامه «بالطغيان على العقل» و «تنامي فقدان الفرد لأهميته في مواجهة الجماهير»، لكن هذا، ببساطة، ليس بسبب الديموقراطية... «إن كل الآثار الثقافية التي ينسبها توكيفيل إلى الديموقراطية إنما تحدث في ظل ديموقراطية الطبقة الوسطى...»[٩٠].

وما زالت كتابات آرنولد، مثل كتابات ميل مترددة الصدى. إن النقد الديموقراطي للثقافة الديموقراطية يكتسب مزيدا من الأهمية مع انهيار الراديكالية، واعتراضاته على تمجيد ثقافة الجماهير باسم النسبية والحرية إنما تتحدث إلى الحاضر. وقد أثبت «أن ثمة لونا من النظرية الفلسفية ينتشر بيننا على نطاق واسع، يؤدي إلى أنه ليس هناك ما يمكن أن يُعد ذاتا أفضل أو عقلا أرجح...»، وبالتالي، فإن علينا أن نتقبل «التعدد اللانهائي للأفكار»، وأن نوقن بأن الحكمة تتمثل في «الأخذ والعطاء الدائمَين» دون حكم بأن هذا مخطئ وذاك مصيب. وعند آرنولد فإن «أعظم من يُرَوجون لهذه الأفكار الفلسفية هي صحفنا...»، معلنة بصوت عالٍ أن إنجلترا تتمتع بحرية لا توازيها حرية، ويقتبس آرنولد عن «التايمز»: «لا جدوى بالنسبة لنا في أن نحاول أن نفرض على جيراننا الأشياء العديدة التي نحبها وتلك التي لا نحبها، يجب أن نأخذ الأمور على ما هي عليه، فلكل شخص رؤيته الصغيرة الخاصة...»[٩١].

ولم يتقبل آرنولد هذا التخلي الثقافي الذي يشكل التعددية، وهي التي توجداليوم في كل مكان، كذلك فهو لا يوافق على ما يعتقده الكثيرون ـ عن خطأ ـ بأن عكس التعددية هو الشمولية أو النخبوية. يعتقد آرنولد ـ بالأحرى ـ أن بوسع كل فرد ـ في ظل الديموقراطية ـ أن يكون جزءا من النخبة. وقد رفض الحل الخاص أو الفردي، فالثقافة إما أن تكون عامة وإما لا تكون:

«فالثقافة تتأدى بنا إلى إدراك أنه ليس ثمة اكتمال يمكن أن يوصف بأنه حقيقي ما لم يكن «عاما»، يضم كل رفاقنا الذين علينا أن نتعامل معهم. فهذا التعاطف وحده هو ما يربط الإنسانية معا، فنحن ـ كما يقول لنا ديننا ـ أعضاء في جسد واحد، إذا تألم عضو، تداعى له سائر الأعضاء. والاكتمال الفردي يستحيل إذا لم يكن بقية أفراد النوع الإنساني مكتملين معنا...»[٩٢].

قدم آرنولد شيئا كان مفتقدا دائما هو النقد الديموقراطي للثقافة الديموقراطية. وتناول عمله يشير إلى ضمور الفكر السياسي الراهن. فلا المحافظون ولا الراديكاليون بقادرين على التمسك بمفكرٍ لا يتلاءم تماما مع التصنيفات المعاصرة. فالمحافظون يتجنبون آرنولد حيث يمجِّد الدولة والتعليم العام والمساواة الاجتماعية، وحيث يهاجم السوق بضراوة. أما الليبراليون واليساريون فهم لا يرون سوى النخبوية في هجومه على الفردية ومعاداة الثقافة والتقدم philistinism، ولم يعودوا يستمتعون بنقد ثقافة الجماهير. برغم ذلك كله، فإن النخبويين القدامى مثل آرنولد وماكدونالد أبقوا على حياة رؤية للتحرر يخمدها النقاد الجدد باسم الناس.



٩ المثقفون: من اليوتوبيا إلى انحسار البصر

من المثقفون؟ إذا نحن عرَّفناهم - ببساطة - بأنهم المتعلمون، فإن المثقفين كانوا موجودين من آلاف السنين ككهنة وكتبة ونُسَّاخ، وسيظلون كمعلمين وأخصائيين وفنيين. كتب مراقب باريسي من القرن الثالث عشر: «تلك هي الأدوات التي يحتاج إليها الكُتَّاب: «كتب، طاولة للقراءة والكتابة، مصباح مسائي يوقد بالزيت، شمعدان، مشكاة، دواة مليئة بالحبر، ريشة للكتابة، قلم رصاص، مسطرة لتحديد السطور، مائدة، مقرعة، مقعد، سبورة، حجر من الخفاف مع ممحاة، طباشير...». اقتبس المؤرخ جاك لوجوف هذا الوصف في دراسته عن «المثقفين في العصور الوسطى»، وحسبما يقول به لوجوف، فإن المثقفين قد نشأوا في مدن القرن الثاني عشر[1].

على أي حال، فإن التعريف الواسع قد يكون مضللا. وقد لا تكون المسألة هي المدة التي انقضت منذ وجود الكتبة والمدرسين، بل هي متى التأموا كجماعة واكتسبوا الوعي بذاتهم،

واسما دالا عليهم، وهذا تطور حديث نسبيا. في دراسة من «المثقفين» في العصور القديمة، يُقرّ بول زانكر، وهو أستاذ متخصص في الآثار الكلاسيكية، «بأنهم لم يكونوا موجودين كوحدة معترف بها»، لم يعترف الإغريق ولا الرومان «بالمثقفين» كجماعة محددة داخل المجتمع...»(٢). لقد ظهر المصطلح والجماعة معا في وقت أكثر حداثة: أواخر القرن التاسع عشر في أوروبا وروسيا، وفيهما معا أخذ المثقفون هيئة المنشقين والثوريين.

والتجربة الروسية ملهمة ومضيئة، إنها لم تقدم الاسم فقط «الإنتلجنسيا intelligentsia»، بل مناقشات مكثفة ومتوهجة كذلك، فقد لعبت الإنتلجنسيا ـ نقادا وروائيين وثوريين ـ دورا رئيسا طوال القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين. ونبذة من التاريخ مفيدة هنا: ففي يقظة ثورة ١٩٠٥، ظهرت مجموعة من المقالات عن المثقفين وبأقلام المثقفين عنوانها «معالم الطريق» ولقيت نجاحا كبيرا.

وبكلمات محررها فإنها كانت تسعى لأن «تقول لإنتلجنسيا الحقيقة المرة عن ذاتها...»(٣)، وقد تصارع المشاركون حول معنى الإنتلجنسيا ودورها. بيتر ستروف، الماركسي الليبرالي أو «الشرعي» يلاحظ أن لهذا التعبير استخدامات متعددة، وهو لا ينوي أن يدمج الإنتلجنسيا و«طبقة المتعلمين»، وإذا فعل هذا فإن «الإنتلجنسيا كانت موجودة في روسيا منذ زمن بعيد»، ولم تكن «تمثل شيئا متميزا...»، الأمر، بالأحرى، عند ستروف إن الإنتلجنسيا الروسية قد ميزت نفسها «بقوتها الأيديولوجية والسياسية» و«باغترابها عن الدولة وعدائها لها...» كذلك «بإسقاطها الدين». هذه الخصائص ظهرت على سطح انجذاب الإنتلجنسيا نحو الفوضوية والاشتراكية(٤).

وقد يكون هذا تبسيطا للأمور في روسيا وفي فرنسا حيث ظهر تعبير «المثقفين» في أثناء قضية دريفوس، وقد بدوا نقادا للدولة والمجتمع، وكانوا في أغلبهم اشتراكيين وماركسيين. وقد رُويت قصة ظهور المثقفين في أثناء قضية دريفوس مرارا. لقد ظهر «الشاهد الكلاسيكي» للمثقفين في خطاب إميل زولا المفتوح «إني أتّهم...» الذي كان يطالب بالعدالة والحقيقة، وقد اختتم بسلسلة من الاتهامات الموجهة

ضد الدولة وعملائها: «إنني أتهم الجنرال ميرسييه... أتهم خبراء الخطوط الثلاثة... أتهم وزارة الحرب... أتهم المجلس العسكري العالي... ليست لدي سوى رغبة واحدة: أن أرى النور... باسم الإنسانية التي عانت ولها الحق في السعادة...»[٥].

ويوجز إريك كام، أحد مؤرخي القضية:

«شهدت القضية، إذن، مولد الفكرة الجديدة للمثقف الملتزم كعضو في جماعة، تتكون من الكتاب والفنانين وكل المشتغلين بالثقافة... إن المثقف الملتزم يقع خارج أبنية السلطة في المجتمع، ويعبر عن رأيه باسم مبادئ أخلاقية أو ثقافية عليا... دون اعتبار للحقائق الرسمية...»[٦].

وورث اليسار هذه الفكرة عن المثقف، ومن حيث المبدأ فقد تعاطف ودَعَم المثقفين، والمنشقين المستقلين الذين يدعون إلى مفهومات عالمية. على أن التاريخ لم يكن رحيما بهذا النموذج، فخلال القرن العشرين هاجر المثقفون إلى المؤسسات ليصبحوا اختصاصيين ومهنيين، وفي الوقت ذاته تحولوا إلى التشكك في تلك المفهومات العالمية من حيث هي غير علمية أو من حيث هي قاهرة. ويتساءل برنارد هنري ليفي عما إذا كنا سنجد مثل هذا التعريف في قواميس المستقبل (الفرنسية): «مثقف: اسم مذكر، مقولة اجتماعية وثقافية، ولد في باريس في أثناء قضية دريفوس، ومات في باريس نهاية القرن العشرين...»[٧].

ويرتبط مصير الرؤية اليوتوبية بمصير المثقفين، فإذا كانت اليوتوبيا قد وجدت مأوى، فلم يكن إلا وسط المفكرين الأحرار رواد المقاهي. وبالقدر الذي لا يعود هؤلاء موجودين، تذوي الرؤية اليوتوبية. والحقيقة أن هذا موضوع مثقل بالأسطورة والأسئلة. فهل حدث حقا أن تجمَّع المثقفون في المقاهي؟ وهل انطبع هذا المحيط على فكرهم وكتابتهم؟ وهل ثمة انجذاب بين اليوتوبيا والمثقفين المستقلين؟ وإذا كان المثقفون قد قوضوا خيامهم ورحلوا من مأواهم القديم إلى الندوات وغرف المؤتمرات، فما الأرباح وما الخسائر؟

أحد جوانب هذا التحول يضيء كسوف اليوتوبية بين المثقفين. وتسجِّل اللغة والفكر الشروط الخاصة لهذا الحمل. لا أحد يستطيع أن يتجاوز التاريخ. فأن تعيش في القرن الثامن عشر، كاتبا مستقلا، تعمل على إنتاج

مشروعاتك، فأنت تؤثر في اللغة والفكر على نحو من الأنحاء. وأن تعيش في القرن العشرين، في وظيفة أستاذ جامعي، تعمل على إعداد محاضراتك، وأوراقك التي تتقدم بها إلى المؤتمرات، فأنت تؤثر في اللغة والفكر على نحو آخر. في كتابه عن صامويل جونسون و«حياة الكتابة» يعدِّد بول فوسل الأنواع العدة التي أنجزها هذا الناقد من القرن الثامن عشر، وتحوي قاموسا وتراجيديات ومقالات وكتب رحلات وشعرا ومواعظ. ولكي تحذو حذو جونسون اليوم فتبدأ عملك الأدبي بقصيدة قصصية أو كتاب رحلات فهذا يعني أنك «لن تبدأ عملا أدبيا على الإطلاق... فالحقيقة أن طموحات الفرد إلى الحرية ليست هي المهمة، فالكاتب، أساسا، يكتب ما يكتبه الآخرون...»(٨).

وقد يكون فوسل على صواب، ولكن ليس التماثل مع الموضة أو التوقعات فقط هو ما يحدد النوع، بل المؤسسات والسوق وأشكال أوقات الفراغ وشروط العمل كلها أيضا تحدد الإمكانات، فهي التي تغذي المقالة الشفافة أو الكتاب المعتم. كما أن مادة النشر نفسها تتغير من مقالات جوزيف أديسون في القرن الثامن عشر إلى الدراسات الموجزة التي يعدها الأساتذة في القرن العشرين. الأولى تتضح بانفتاح المقاهي وعدم رسميتها، والثانية بتراتبية الجامعة وتكوينها.

كتب أديسون في «هدف المشاهد»: «قيل عن سقراط إنه أنزل الفلسفة من السماء وأسكنها بين الناس، ولديَّ طموح لأن أقول الشيء ذاته عن نفسي، فقد أخرجت الفلسفة من المعازل والمكتبات والمدارس والجامعات، وأسكنتها النوادي والجمعيات وموائد الشاي والمقاهي...»(٩). اليوم، لم يتغير الطموح وحده، بل ربما إيقاع اللغة ونسيج الفكر أيضا، فالكتابة الأكاديمية الراهنة غالبا ما تزعم أنها حققت جسارة وحداثة غير مسبوقتين، لكنها تتم في العادة عن إذعان وانعزال، إلى جانب شبكة متداخلة من المقدمات والكليشيهات. وثمة نقد حديث لأقسام اللغة الإنجليزية وما يسودها من رطانة واحترافية، تحمل عنوانا ملائما تماما: «موت أديسون وستيل...»(١٠).

ولم يكن أديسون ولا جونسون يوتوبيا، ولا يمكن القول بأن نصاعة الفكر واليوتوبيا مرتبطتان، على نحو مباشر على الأقل. وعلى سبيل

المثال، فإن كتابات شارل فورييه، اليوتوبي الباهر والمحلِّق، كانت غالبا ما تربك قراءه. على أن كثيرا من رسائله كانت محلقة، وثمة روح من التحرر لا تُبَارَى تفعم عمله بالحياة. وربما كان التفكير اليوتوبي يتطلب مساحة تصورية أو واقعية و فورييه ـ الخارجي الدائم والأبدي ـ كان له فيض وافر منها. يكتب صاحب سيرته: «منذ بدايته، كرجل منعزل عاكف على تعليم نفسه بنفسه لا يعترف به أحد، حتى سنواته الأخيرة، كمرتاد غريب للمقاهي وقاعات المطالعة في «الباليه رويال»، كان يعاني عناءً عظيما كي يفصل نفسه عن الأفكار السائدة والمفكرين السائدين...»[١١].

دون وجود المثقفين، أو في وجود مثقفين أُعيدت صياغتهم، تخبو اليوتوبيا وتذوي. واليوتوبيا هنا لا تعني فقط رؤية مجتمع المستقبل، بل تعني رؤية صافية بسيطة، وقدرة، ربما رغبة، على استخدام مفهومات رحبة لرؤية الواقع وإمكاناته. وقد تكون مساحة التنفس العقلي ضرورة لتعزيز خطوط النظر، وكما تمتص البيروقراطية الحياة الثقافية، فإن الخطوط تتكسر إلى مجالات وأقسام، ومن ثم تتقلص رؤية وكتابة المثقفين، ويتحول الفكر والنثر إلى الضيق والالتواء. وباسم التقدم، يتراجع المثقفون إلى مفهومات أضيق ومجالات أصغر، ويترفعون عن وضوح الفكر، الذي هو صنو النور والاستنارة.

كتابان صدرا أواخر العشرينيات يدلان على تحول في التزام المثقفين: كتاب جوليان بندا «خيانة المثقفين»، وكتاب كارل مانهايم «الأيديولوجيا واليوتوبيا». كان بندا متعلقا بنموذج ثقافي في حالة كسوف، أما مانهايم فنموذجه في حالة صعود. كان بندا ـ الذي كانت له مداخلة في قضية دريفوس ـ يطالب المثقفين بأن يظلوا على ولاء للأفكار العالمية عن الحقيقة والعدالة، وكان يرى أن هذه رسالة روحية. واتهم المثقفين «بالخيانة» إذا اقتصر ولاؤهم على أمة بعينها أو طبقة بعينها أو عنصر بعينه. إن هؤلاء المثقفين «شرعوا في تقوية رغبة الناس في الوعي بذواتهم كمتميزين عن الآخرين، وإعلان أي ميل نحو العالمية باعتباره أمرا جديرا بالزراية والاحتقار...»، وكان بندا يخشى أن المثقفين في تناولهم للأهواء السياسية قد يتسببون في «الذبح المنظم للأمم أو الطبقات...»[١٢].

إن الخيانة التي استبصر بندا الحديث عنها، والتي استدعت فلاسفة التنوير، يمكن رؤيتها من حيث إنها تلخص تراثا في سبيله إلى النهاية. إنه لم يقتبس عن فولتير، وكان يجب أن يفعل. فأهل الأدب - كما كتب فولتير - «كتاب معزولون»، لم يحدث «أن تجادلوا على مقاعد في الجامعة، أو قالوا أنصاف الحقائق في الأكاديميات، وكانوا - كلهم تقريبا - من المضطهدين...»، وأضاف: إنك لو كتبت قصائد تتغنى فيها بالملك «فسوف تُستَقبل استقبالا حسنا، أما لو حاولت أن تنوِّر الناس، فسوف تُسحق...»[١٣]. أو كان بوسع بندا أن يقتبس عن اليوتوبي العظيم كوندورسيه الذي مجَّد «تلك الطبقة من الناس» التي تكرس أنفسها «لتعقب صور التعصب في أماكن اختفائها، حيث الكهنة والمدارس والحكومات وكل المؤسسات التي أقيمت منذ أمد طويل، قد جمعتها وهي تحميها...»، هؤلاء الذين أطلقوا «صيحة الحرب: العقل، التسامح، الإنسانية»[١٤].

وإذا كان كتاب بندا قد سجل انقضاء نمط ثقافي، فإن كتاب مانهايم جاء يبشِّر بالنوع الجديد: المحترف فيما وراء الأيديولوجيات واليوتوبيات. إن مانهايم لم يقتنص هذا التحول إلى مثقف ما بعد اليوتوبيا في كتاباته فقط، بل إن حياته الخاصة أيضا عبَّرت عن هذه التحولات التي احتفل بها وتحسر عليها معا. كان ينتمي إلى جيل من الفلاسفة والشعراء والماركسيين في المجر، مثل جورج لوكاتش وآرنولد هاوزر، الذين تجمعوا في بودابست مع نهاية الحرب العالمية الأولى، يبحثون عن «ثقافة جديدة» تعالج أدواء المجتمع[١٥]. لم تنته بعد تلك الأيام العنيفة التي تفككت فيها الإمبراطوريات واندلعت الثورات. أصبح مانهايم لاجئا مرتين: مرة من المجر، والثانية من ألمانيا، وانتهت حياته العملية أستاذا للتعليم في جامعة لندن، يدعو الى التخطيط الديموقراطي[١٦].

في «الأيديولوجيا واليوتوبيا» تبرير الشكوك حول اليوتوبيا التي أصبحت من ذلك الحين عملة متداولة. دعا مانهايم إلى اقتراب علمي من الأيديولوجيا والسياسة، وفيه أن كل المعرفة «موالية وخاصة»، وليس لأيها قوة فائقة لامتلاك الحقيقة، وقد قصر الماركسيون الأيديولوجيا على الأفكار التي يعارضونها، مفترضين أن أفكارهم، هم، هي الحقيقة.

مانهايم لا يستثني أي أفكار من لافتة الأيديولوجيا، والمثقفون لم يعودوا مسؤولين عن البحث عما هو حقيقي، وما هو ليس كذلك، هم ـ بالأحرى ـ أصبحوا شكاكا محترفين، يبتعدون ـ بالقدر نفسه ـ عن الأيديولوجيا واليوتوبيا، وفي النهاية لا يثقون بالعقل والحقيقة.

* * *

والقول بأن اليسار قد دعم المثقفين صراحة ودون تردد قول يجافي الحقيقة التاريخية، فقد كان يُنظر إليهم ـ غالبا ـ باعتبارهم نخبويين ومتلاعبين ويوتوبيين. الفوضويون من باكونين في القرن التاسع عشر إلى شومسكي في القرن العشرين كانوا يتشككون في أن المثقفين يفتقدون الانضباط والغيرية والتواضع، وكلها صفات أساسية في العمل السياسي الجاد، ويرون أنهم نخبويون جائعون للسلطة. ولا يكاد الماركسيون يختلفون كثيرا، فقد كانوا ينظرون إلى المثقفين باعتبارهم متهربين، إن لم يكونوا متعاطفين بورجوازيين.

ومع بداية القرن ظهر فوضوي بولندي ـ روسي هو جان ماشاجسكي باعتقاد أنه اكتشف سبب الهزائم السياسية الحديثة، وهو المثقفون، يتطلع إليهم العمال كي يقودوهم، في حين أنهم يشكلون طبقة خاصة بهم ويطلبون السلطة لأنفسهم[١٧]. وقد طور ماشاجسكي ما يمكن أن نسميه نقدا ماركسيا للماركسية، فباسم الماركسية يسعى المثقفون إلى تحقيق مصالحهم الاقتصادية، إنهم قادة أقل ثورية، بقدر ما هم باحثون عن المناصب وتحقيق المصالح الخاصة. وفي احتفال العمال بعيد أول مايو ١٩٠٢ دعا ماشاجسكي العمال إلى «التخلي عن المثقفين» لأنهم يستخدمون حركة العمال للحصول على «وظائف سهلة» في الدولة[١٨].

كان راديكاليا مغمورا، لم تكد كتاباته تُترجم إلى غير الروسية (وقد نُشرت أساسا في سويسرا)، على الرغم من ذلك فإن فكرة ماشاجسكي عن المثقفين وتكوينهم طبقتهم الخاصة لقيت رواجا مدهشا، وظلت تُدعم عبر العقود. وعند الكثيرين من الفوضويين واليساريين المنشقين، إن مقولة ماشاجسكي تفسر ما حدث للثورة الروسية: خطفها المثقفون. أما نقاد الستالينية من ليون تروتسكي إلى المنشق اليوغوسلافي ميلوفان دجيلاس

فإنهم يرددون أصداء ماشاجسكي، ويقولون بأن المثقفين شكلوا جماعة جديدة من البيروقراطيين استولت على الدولة وألقت بالطبقة العاملة جانبا[١٩]. وفي أكثر صياغات هذه المقولة تطرفا، كما تطورت عند نصير أمريكي هو ماكس نوماد، فإن ماشاجسكي يضيء ما يحدث في كل المشروعات الثورية: إن المثقفين يتلاعبون به ويحولونه إلى أهدافهم الخاصة.

إن نوماد، وهو شخصية هامشية في دوائر نيويورك اليسارية، يعي بأن مقولته هذه يمكن أن تكون «قمحا في طاحونة الرجعيين الذين يستمتعون بالحط من أقدار أولئك أصحاب الثقافة الرفيعة...»، وقد أبدى احتجاجه لأن أحد المعلقين وصف واحدا من كتبه السابقة بأنه «رمح مصوَّب بقوة نحو المثقفين...»[٢٠]، وأكد نوماد أنه يقف إلى جانب المتمردين والمعدمين، لكنه، وكما يحدث لكثيرين من الفوضويين، قادته شكوكه العميقة في المثقفين إلى المأزق، فأدان قراءه وجمهوره، واتهمهم بأنهم جائعون إلى السلطة ولا يمكن الوثوق بهم. وهو في كتابه «قاموس التشكك السياسي ودليل المتحررين من السحر» يُعرِّف المثقف بأنه «سليل المداوي والكاهن أو الساحر، الذي أبدل العلم والأدب بهراء آبائه»، والمثقف إما أنه «شريك راضٍ» عن السلطة، وإما حالم «بتتويجه الخاص على مقاعد السلطة ومناصب الإدارة...»[٢١].

وما تزال الشكوك الحادة حول المثقفين حية وفاعلة لدى معاصرين مثل ناعوم شومسكي، الذي يشير ماضيه السياسي إلى مشاركته في عالم ماشاجسكي ونوماد واليسار الفوضوي. إن شومسكي يدين الأحزاب الماركسية باعتبارها مجرد «جماعات من المثقفين...»[٢٢]، ويلاحظ أحد اللغويين أن ثمة «عداء» - «لأسباب مفهومة» - يفصل بين المثقفين والفوضويين... «فالفوضوية لا تقدم مكانة أو امتيازا أو سلطة للمثقفين، بل هي، في الحقيقة، تسعى إلى تدمير هذه المكانة...»[٢٣].

وأكثر مقالات شومسكي ذيوعا مثل «مسؤولية المثقفين» و«الموضوعية والثقافة الليبرالية» ترسم خطوط خيانة المثقفين. والمجلد الذي يضم هذه المقالات ويحمل عنوان «السلطة الأمريكية والمثقفون الجدد» New Mandarins، يحددها بدقة. وعنده فإن «الماندرين» هم مثقفون، أساتذة في الغالب، يعملون في خدمة السلطة الأمريكية. وعنده أيضا فالمثقفون لا

يمكنهم أن يتجنبوا «الموقف النخبوي» في سعيهم «لإدارة» المجتمع «والسيطرة عليه»[٢٤]. وثمة إدانة صريحة للمثقفين تتخلل كتاباته، وهو يشير إليهم باعتبارهم «تعاويذ بلا عقل لدعاية الدولة»، ويشير إلى «معاييرهم المنحطة في الخطاب التعليمي...»، ويقول إن المثقفين «نموذج لمن تم تلقينهم، وهم - بالمعنى العميق - أكثر الجماعات جهلا...»[٢٥].

ولم يكن الماركسيون أكثر كرما من الفوضويين، بل كانوا أيضا لا يثقون بالمثقفين باعتبارهم بورجوازيين متعاطفين ونخبويين يفتقدون العزم الصادق والالتزام. وفي مقولة نموذجية. فإن أوجست بيبل، أحد قادة الاشتراكية الديموقراطية في ألمانيا نصح أعضاء حزبه بأن يلقوا نظرة فاحصة إلى كل رفيق في الحزب، أما إن كان أكاديميا أو مثقفا، فلا تكفي نظرة واحدة، بل لابد من نظرتين أو ثلاث...»[٢٦].

في كتابه الحافل بالمعلومات عن المثقفين، وعنوانه الفرعي «تاريخ إهانة»، جمع دايتر بيرنج، الأستاذ في فقه اللغة الألمانية، النعوت التي اعتاد الماركسيون إطلاقها على المثقفين: المرتعشون، الانتهازيون، الفردانيون، المتذبذبون، الخونة، خدم البورجوازية[٢٧]. ويستعيد كثير من المثقفين الشكوك التي أثاروها داخل الأحزاب اليسارية. يذكر كريستوفر أشروود مقابلته لمسؤول شيوعي ألماني في برلين ١٩٣١: «هل أنت مهتم بحركتنا؟ وقاستني عيناه للمرة الأولى. لا، لم يبدِ اندهاشا، لكنه وبالقدر نفسه، لم يستنكر. وفكّر: مثقف بورجوازي شاب، متحمس داخل حدود معينة، متعلم داخل حدود معينة... لا جدوى منه إلا في حدود صغيرة... وأحسست بالخجل من الأعماق...»[٢٨].

ويستعيد ريتشارد رايت تجربته مع الحزب الشيوعي في شيكاغو التي حدثت بعد عدة سنوات: «صُدمت حين عرفت أنني، الذي لم يتجاوز المدرسة المتوسطة، قد تم تصنيفي كمثقف. ما المثقف؟ إنه كان يعني ضمنا عدم الاعتماد عليه. بعدها بفترة أشار أحد الرفاق إلى أنه يجب أن يترك الحزب، وقال برزانة: «المثقفون لا يلائمون الحزب، يا رايت... إننا نحتفظ بتسجيل للمشكلات التي واجهناها مع المثقين في الماضي، وقُدر أن ١٣٪ منهم فقط هم الذين يستمرون في الحزب...»، ثم أضاف بلهجة منذرة بالسوء: «كان على الاتحاد السوفييتي أن يطلق النار على كثيرين من المثقفين...»[٢٩].

أو أن يعلقهم على المشانق. تبدأ رواية ميلان كونديرا «كتاب الضحك والنسيان»، التي كُتبت بعد ذلك بعدة عقود في تشيكوسلوفاكيا السوفييتية، بحدث تاريخي هو شنق قادة الشيوعيين التشيك، ويجد بطل كونديرا الرئيس نفسه متهما من جانب صديقة قديمة له بأنه كان يمارس الحب «مثل مثقف»:

«وفي الرطانة السياسية التي سادت آنذاك، كانت كلمة «المثقف» تجديفا: كانت تعني شخصا أخفق في فهم الحياة، ومعزولا تماما عن الناس. وكل الشيوعيين الذين شُنقوا وقتذاك على أيدي شيوعيين آخرين كانت هذه اللعنة معلقة فوق رؤوسهم، وعلى خلاف الناس الذين تثبت أقدامهم فوق الأرض، كان يُفترض أنهم معلقون في الهواء. بمعنى من المعاني، إذن، فقد كان عدلا أن تُسحب الأرض من تحتهم، مرة وللأبد، وأن يُتركوا معلقين فوقها بقليل...»[٣٠].

حتى أنطونيو جرامشي، الذي يؤلهه الماركسيون، وبعض السبب في أنه واحد من القلة الذين كتبوا بتعاطف عن المثقفين (وبعض السبب في أنه مات في أحد سجون موسوليني)، لا يختلف اختلافا أساسيا عن سواه من الماركسيين[٣١]. كان يأمل في أن يُحِلَّ محل المثقفين «التقليديين» للكنيسة والأكاديمية نمطا جديدا من المثقف: «في العالم الحديث، فإن التعليم التقني، المرتبط ارتباطا وثيقا بالعمل الصناعي... لابد أن يضع الأساس لنمط جديد من المثقف...»، هذا النمط الجديد لن يُعرَّف عن طريق «البلاغة» ولكن «الإسهام الفعال في الحياة العملية، من حيث هو مُصمم وبنَّاء ومنظم و«محرِّض دائم...».

فضلا عن ذلك، «فإن خضوع المثقفين للحزب الثوري والطبقة العاملة يبقى أمرا أساسيا عند جرامشي...» وأكثر الأسئلة أهمية هو: «ما الطابع الذي يتخذه الحزب السياسي إزاء مسألة المثقفين؟»، وكانت إجابته هي: «إن الحزب السياسي هو - بالتحديد - الميكانيزم الذي يقوم بلحم المثقفين العضويين معا... وهو يقوم بهذه الوظيفة باعتماد كامل على وظيفته الأساسية...»[٣٢]. وكما يقول المؤرخ جون باتريك ديجنسي: «سواء أأسميتهم مثقفين أو موظفين كبارا (ماندرين) أو مؤلفين أو كتبة... فإن وصفات جرامشي تميل إلى



أن تهبط بهم ليصبحوا أدوات للتنظيم والتحريض... كان جرامشي ينصح المثقفين بالامتزاج بالناس...»[٣٣].

وبطبيعة الحال، فإن اليسار يمتد فيتسع لأكثر من الفوضويين والماركسيين، وليست هناك صيغة واحدة تعبِّر عن علاقته بالمثقفين... مرة ثانية، يمكن النظر إلى مانهايم باعتباره شخصية نموذجية، لقد رأى نفسه مدافعا عن المثقفين المستقلين، وهو كلاجئ كان يحس أنه بلا جذور ولا وطن. كتب: «إننا نريد أن نجد وطنا، عالَما، لأننا نشعر بأنه لا مكان لنا في هذا العالم...»[٣٤]. وقد سعى مانهايم إلى تحويل عدم الاستقرار هذا إلى فضيلة، ومن ثم رفض وجهة النظر اليسارية المعيارية التي كانت تصف المثقفين بأنهم بورجوازيون، ولا كان يرى أنه يمكن اعتبارهم بين الطابقة العاملة. المثقفون، بالأحرى، «متموضعون بين الطبقات»، هم منفصلون غير متصلين أو «في طفوٍ حر...»[٣٥].

كتب مانهايم: «حتى الآن، فقد تم التركيز على الجانب السلبي «لانفصال» المثقفين، بما يعني «عدم استقرارهم» وحاجتهم إلى التصميم، وقد حاول المثقفون أن ينأوا عن هذا الموقف المقلق بأن يربطوا أنفسهم إلى طبقة أو حزب. وبالنسبة ليهودي مجري لاجئ، فقد كان هذا الاستقلال فضيلة لا عائقا، فهو قد يتيح للمثقفين أن يروا «المشهد كاملا»، وربما «أن يلعبوا دور الحراس في ليلة قد تكون من دونهم حالكة الظلمة...»[٣٦].

دفاع مانهايم عن المثقفين المستقلين عاد عليه بحنق اليسار واليمين معا، وتؤكد إحدى الدراسات عن مانهايم إنه «حرفيا، لم يجد التأييد من أي مكان...»[٣٧] عند الشيوعيين، اعتُبرت أفكار مانهايم عن «الانفصال النسبي للمثقفين» ليست سوى «تبريرات بورجوازية» فجة، بادعاء أن المثقفين لم يكونوا ممثلين «للطبقات الحاكمة المستغِلة...»[٣٨]، وعند الاشتراكيين، فإن مانهايم لم يفهم أن المثقفين سيتجنبون تشردهم إذا هم تعاونوا مع تنظيم اشتراكي[٣٩]. أما عند المحافظين، فإن أفكار مانهايم تُعد «تنويعا على العدمية الأوروبية... وهي حالة عقلية سبق أن وصفها نيتشه في حديثه عن فئة المثقفين الحديثة المقتلعة...»[٤٠].

خفَّت حدة العداء السياسي وبقي مانهايم مرجعا معروفا تُقتبس أقواله، لكن قلة فقط هي التي تابعت تحليله للمثقفين من حيث هم «منفصلون» ومكانهم «بين الطبقات» فلماذا؟ إن السبب قد لا يكون في المضمون السياسي قدر ما هو في الحقائق السوسيولوجية. ومنذ مانهايم، فإن التحولات البنائية التي تؤثر في المثقفين قد أصبحت من الوضوح بحيث لا ينكرها أحد. وإذا كان تحليل مانهايم «للطفو الحر» عند المثقفين بدا مثيرا للتساؤل أواخر العشرينيات، فإن ثمانين عاما تالية قد جلعته يبدو مستحيلا. فمثقفو اليوم يتزايد «اتصالهم» واندماجهم و«تمأسسهم»(*) Intitutionolized. وقد يمكن النظر إلى مانهايم باعتباره منظِّر المثقفين المستقلين، وإن لم يكن أولهم، وبعد مانهايم فإن الرؤية القديمة للمثقفين من حيث هم مستقلون وبلا جذور، قد أفسحت مكانها لرؤية المثقفين باعتبارهم معتمدين ومرتبطين.

ولم يكن المحافظون أفضل في استقبالهم للمثقفين من أهل اليسار. والحقيقة أن تاريخ المثقفين مع المحافظين أشد إيجازا من تاريخ المثقفين مع اليساريين. قلة من المثقفين فقط هم الذين وحدوا أنفسهم بالاتجاه المحافظ، وهذه حقيقة مثبتة في الثقافة المعاصرة. فمئات الكتب، ربما آلاف الكتب، قد كُتبت عن المثقفين اليساريين أو الماركسيين أو أنصار المرأة والاشتراكيين، ولكن حفنة قليلة من الكتب فقط هي التي كُتبت عن المثقفين المحافظين.

المثقفون المحافظون يتعلقون بالدين أو التراث أو الدولة من حيث هي إبداعات ذات جذور تمتد إلى ما هو أعمق من العقل. وعند حد معين يخلعون شارة الفكر والعقل ليلبسوا ثوب الكنيسة أو الدولة أو الأمة، أو قد يغامرون بإضعاف ولاءاتهم الخاصة. من ويليام ف. بكلي إلى ميشيل نوفاك ليس مدهشا أن يقود المثقفون الكاثوليك الحركة المحافظة في أمريكا(٤١). وعند هؤلاء المثقفين يبدو المثقفون العلمانيون أرواحا خطرة مقتلعة من جذورها، أفرادا غير ملتزمين. وبالتالي، وبصرف النظر عن حب الكتب أو التعليم، فإن المثقفين المحافظين يُغذون، في الغالب، النزاعات المعادية للثقافة ويتهمون المثقفين بتخريب الثقافة والمجتمع.

(*) يتمأسس: فعل منحوت من كلمة «مؤسسة» ومعناه: يتسم بطابع مؤسسي.



ويُعد جول جونسون ممثلا لهذا النوع: هو مؤرخ وصحافي له تأثير كبير وعقلية محافظة. وقد كتب كتابا عن المثقفين، عنوانه ـ ببساطة ـ «المثقفون»، لابد من الحكم عليه بأنه متبجح، إنه يثبت قوائم طويلة بالفواتير التي لم تُدفع، والرفاق الذين لم يكونوا سعداء، وكل مظاهر سوء السلوك التي تشكل حياة المثقفين من روسو إلى جان بول سارتر. إن إبسن يقدم نفسه بوصفه راديكاليا وتقدميا، ولكن... هل تعرف (وهل يعنيك أن تعرف) أنه كان يحب النكد والمشاكسة حبا جما، وأنه كان يكره المآدب الطويلة خاصة إذا جاء مقعده إلى جوار سيدة مُسنة من الداعيات إلى منح المرأة حق الانتخاب، وأنه كان يخاف الكلاب والأماكن المرتفعة، وأنه كان له ابن غير شرعي، وكان قلقا فيما يتعلق بالمال؟

عند جونسون، فإن الاضطرابات الشخصية في حيوات المثقفين تكذّب آراءهم وكتاباتهم. وعلى هذا الأساس، فإنه يحدد مرتبتهم بأنهم دون أي تجمع تخلقه المصادفة وحدها بين الناس، هذه بعض نتائجه.

«إن دستة من الناس يُلتقطون بطريقة عشوائية من الشارع، هم أميل إلى أن يقدموا وجهات نظر معقولة حول قضايا أخلاقية وسياسية مثلما يفعل قطاع عرضي من المثقفين. لكنني سأمضي إلى أبعد... إن أحد الدروس الأساسية لعصرنا المأساوي هذا هو: احذرْ المثقفين. إنهم يجب ألا يبعدوا عن روافع السلطة فقط، بل يجب أن يبقوا موضوع تشكك خاص كذلك...»(٤٢).

* * *

وعلى الرغم من أنها لم تكد تلقى الدعم من اليسار واليمين إلا أن الصورة الكلاسيكية للمثقفين المعزولين المتمسكين بأفكار عالمية. قد ألهمت أرواحا لا عَدَّ لها عبر القرون، وما زالت تلقى الاستجابة، اليوم شحبت هذه الصورة على أي حال. فالمعايير العالمية تتزايد معارضتها باعتبارها أداة للغرب الإمبريالي، ومتطلبات الاحتراف تعيد تحديد الاهتمامات الثقافية. ومن المؤكد أن ثمة مثقفين كثيرين ما يزالون يرون أنفسهم في الموقف الكلاسيكي: خوارج معاصرين يواجهون دولة أو كنيسة قاهرة. وفي بعض أجزاء من العالم، تعكس هذه الصورة عن الذات الحقيقة، ففي الجزائر المعاصرة أن تكون مثقفا هذا يعني أنك في

سبيلك إلى الاغتيال[٤٣]. أما في أمريكا الشمالية وأوروبا الغربية فإن الموقف مختلف كل الاختلاف، فالمثقفون ليسوا خطرا ولا يواجهون خطرا. قلة من المحافظين فقط هم الذين يستمرون في هجاء المثقفين باعتبارهم مخربين، أما في المجرى الرئيسي فلا يكاد المثقفون يبدون ثوريين لا هامشيين.

إن صورة المثقف السخيف الأحمق، أو الأستاذ شارد العقل، وعلى صلة بهما الكاتب المعزول عديم الجدوى، كلها قد اختفت من الميثولوجيا الشعبية. لماذا؟ ربما لأنها تفتقد الدقة أو الرنين، فالسخرية في حاجة إلى أن تعزف على وتر الواقع، والمثقفون اليوم لم يعودوا يصورون باعتبارهم خارجيين لهم طنين قدر ما هم داخليون على لطفٍ ورقة. وحين يُصور المثقفون على نحو كاريكاتوري كما في روايات ديفيدً لودج، فهم يُقدمون في صورة العاملين والموظفين الذين لا يخلون من دهاء ومخادعة، وتنشر مجلة النيويورك تايمز قطاعا حول أساتذة محلقين عاليا: من حيث خزائن ثيابهم ومرتباتهم ونجاحاتهم، نوع من الصحافة لم يكن متصورا قبل خمسة وسبعين عاما مضت.

وألاّ يحصل معظم المثقفين على مرتبات ضخمة أو يعينوا في وظائف دسمة ليست هي المسألة، فخلال الخمسين سنة الأخيرة حدث تحول حاسم في مكانة المثقفين. وكتاب ريتشارد هوفستارد «معاداة الثقافة في الحياة الأمريكية» الصادر في ١٩٦٣، بما فيه من مسحٍ مضطرب للمثقفين، يمكن النظر إليه اليوم باعتباره واحدا من كتب الخمسينيات. إن الهزيمة القاسية التي أوقعها أيزنهاور بستيفنسون في انتخابَين رئاسيَين، والظل المتطاول للمكارثية، كانت وراء هذه الدراسة. ولأنه أحس بوجود نزعة أمريكية عميقة معادية للثقافة، قدم هوفستادر «صورا» عدة كدليل، فاقتبس وصفا نشرته إحدى المجلات لواحد من «ذوي الثقافة العالية»، من حيث هو «شخص لديه ادعاءات ثقافية زائفة... هو - غالبا - أستاذ جامعي... نصير عقائدي لاشتراكية وسط أوروبا... لص واعٍ بذاته...»[٤٤]. وأضاف هوفستادر آراء معلقين آخرين مثل ديفيد ريسمان وناثان جليزر، وكلها أجمعت على أن أمريكا بوجه عام، والمكارثية بوجه خاص، قد أفرزت نزعة سامة معادية للثقافة[٤٥].

حتى وهو يكتب كتابه أيقن هوفستادر أن شيئا ما يتغير. في ١٩٥٦ نشرت مجلة «تايم» موضوع الغلاف لتعلن أن ثمة روحا جديدة تتخلل الأمة، فأمريكا تحتضن المثقفين. تساءلت «تايم»: «ماذا يعني أن تكون مثقفا في الولايات المتحدة؟... هل هو حقا هذا الشخص في مأزق تعس... السخيف صاحب الرأسين... والثقافة الرفيعة... والعين القاسية... والعقل الشارد... الذي يحس بأنه مغترب في بلده؟...»، وحسبما قالت «التايم» فإن جاك بارزون، الكاتب والأستاذ في جامعة كولومبيا يمثل نوعا جديدا... «حشد متنامٍ من رجال الفكر الذين لا يستحقون احترام الأمة فقط، بل هم جديرون بالتهنئة كذلك...»[٤٦].

ثم جاءت صدمة القمر الصناعي السوفييتي في ١٩٥٧، وبدء رئاسة كنيدي في ١٩٦١، ليضاعفا من هذا الاحترام. ومع أوائل الستينيات أصبح المثقفون محل ترحيب، ومحل تكريم في بعض الأحيان، على أعلى مستويات الحكومة. ويشير عنوان كتاب ديفيد هولبرستام عن سنوات كنيدي «الأفضل والأكثر بريقا» ـ في جانب منه ـ إلى زبدة المثقفين التي طارت نحو واشنطن... «إن سلالة جديدة من المثقفين الفاعلين، نصف للأكاديمية، ونصف لعقل الأمة» توجهت نحو العاصمة. رجال مثل مائي جورج باندي، الذي تلقى تعليمه في جامعتي جروتون و ييل، وقام بالتدريس في جامعة هارفارد[٤٧]. لقد ارتفعت قيم المعرفة والتعليم والتدريب ارتفاعا دراميا... «وأصبح المثقفون يلقون المزيد من الترحيب والقبول، ومزيدا من المناصب المرضية، على نحو من الأنحاء...»، كما يقرر هوفستادر في خاتمة كتابه[٤٨].

وقد احتفى معظم المثقفين بهذا التغير، لكن بعضهم تظاهر بالاستياء، زاعمين هامشية ليست لهم. ولكي نضع الأمر بصراحة أكثر: حين كان المثقفون خارجيين كانوا يودون أن يكونوا داخليين، والآن حين أصبحوا داخليين راحوا يزعمون أنهم خارجيون، وهذا زعم لا يتحقق إلا لو تحولت الهامشية إلى وضع، هذه ليست القصة كلها، قد تكون نصفها فقط، النصف الثاني هو الإقرار، وربما الاحتفاء أيضا، بمكانتهم الجديدة في الداخل من حيث هي عمل احترافي. هاتان استجابتان لذات العملية، وهما معا تشيران إلى كسوف حقيقة قديمة ـ كان بعضها خرافيا دون شك ـ هي المثقف المستقل.

وتراث الدراسات المتراكم يعكس هذا التحول ويقوم بتحليله. ففي العقود الأخيرة ـ وبتعميم غير دقيق ـ تزايدت الدراسات التي تقوم بتحليل وضع المثقفين من حيث هم جماعة مهنية ذات مصالح مهنية. وعلى سبيل المثال، ثمة كتاب جديد عن المثقفين يصل إلى نتيجة أنهم انتقلوا «من هوامش المجتمع إلى وضع أكثر مركزية فيه»، إن مجال معرفة المثقفين «تزايد، أكثر وأكثر، طابعه المؤسسي والمهني والتجاري...»[٤٩]. ويذكر محرر أحد الكتب عن المثقفين: «يبدو أن الجميع يوافقون على أن المثقفين اليوم أصبحوا مرتبطين بأوضاع المؤسسات كما لم يحدث من قبل...»[٥٠]، وتختتم دراسة أخرى بالقول إن المجتمع اليوم أصبح يتطلب «إنتاجا بالجملة لمهنيين مدربين تدريبا أكاديميا...»[٥١].

ويعد كتاب بيير بورديو بعنوان «الإنسان الأكاديمي» إشارة إلى هذا التغير، فهو، من عنوانه إلى مضمونه، يصور كيف أن دراسة المثقفين والأكاديميين قد أصبحت في ذاتها مجالا، أو مجالا فرعيا، للبحث العلمي. فمكانة المثقفين ودورهم وتأثيرهم يمكن أن تكون موضوعات للتشريح والرسم البياني. ويقلب بورديو الموائد على المثقف الأكاديمي، وينصب الشرك «للمصنِّف السامي» في شبكة التصنيف العلمي. وبين الأدوات التي يستخدمها لإحكام الشَرَك حول فريسته إعلانات الوفاة وعناوين البيوت، ومن هذه يستخلص هدف المثقفين أو ما يسميه رأسمالهم الثقافي. يكتب: إن النعي في الصحف المتخصصة يُعد «وثائق من الدرجة الأولى» للكشف عن قيم الجماعة. إنه «الحكم الأخير الذي تصدره الجماعة على واحد من أعضائها الراحلين»، فهل كان الأستاذ الراحل الذي تنوح عليه «أصيلا» و«واسع المعرفة» أم أنه كان مجرد «مجتهد»؟

ويناصب الكتاب العداء لتلك الرسوم البيانية العلمية التي تحمل عناوين مثل: «مساحة كليات الفنون والعلم الاجتماعي، تحليل التطابق، مستوى المحورَين الأول والثاني للقصور الذاتي ـ الأفراد»، «تصنيف (٢)، آلية التصنيف رقم (٢): من التصنيف الأكاديمي إلى التصنيف الاجتماعي»، «التحولات المورفولوجية في الكليات...»[٥٢]. والكتاب يوحي بأن المثقفين ـ طائعين أو راغمين ـ قد تمت مَأسَسَتهم، وهم يشكلون

موضوعا متماسكا بما يكفي لدراسة علماء الاجتماع ذوي التهيئة العلمية. وموضوع الدراسة، وهم المثقفون، قد أصبحوا هدفا[٥٣].

وقد أراد بندا من المثقفين المستقلين أن يدافعوا عن قيم عالمية. ولا شيء أقل احتمالا أو أقل اتفاقا مع المودة من هذا الطلب. فالمثقفون اليوم يضعون علامة استفهام أو يطرحون التساؤلات حول أي إشارة لقيم عالمية، فهي تثير شكوكهم، ويميل المثقفون المعارضون نحو تثمين ما هو خاص ومحلي، ويفضلون استخدام كلمات مثل «الاختلاف» لتشير إلى ما هو متميز وليس إلى ما هو عام، وهم لا يثقون بما هو «وراء السرد» مثل الحرية والمساواة، أما دعوة زولا إلى الإنسانية وحقها في السعادة فهي تنتمي إلى ماض منبوذ.

والمسألة، على نحو ما صاغها جان فرانسوا ليوتار، إن المثقفين التقليديين كانوا يدعون إلى «موضوع عالمي»، أما اليوم فإن المثقفين لم يعودوا قادرين على التدخل في الشؤون العامة باسم العالمية، والإمكانات المتاحة هي، فقط «محلية» و«دفاعية»[٥٤]. ويقرر عالم الاجتماع محمد صبور: «إن نوع المثقفين العالميين قد أصبح نادرا، أو هو، في حقيقة الأمر، قد انقرض...»[٥٥]. ويكتب المنظِّر السياسي جيريمي جنينجز: «إن المثقف «العالمي» أو «المتنبئ» على طريقة سارتر قد تلاشى تماما...»[٥٦].

ويبدو الكليشيه القائل بأن اليسار واليمين يتقاربان صحيحا، فكل الأحزاب تتشارك في مقتها الشديد للفكر اليوتوبي والمفهومات العالمية، على الرغم من أن وراء كلٍ منها منطقا مختلفا. فإحدى مدارس الفكر المحافظ كانت دائما تعارض التجريدات التي ولَّدها فلاسفة التنوير والثورة الفرنسية ـ الحديث عن الحقوق والمساواة ـ وتضع في مكانها الولاء لتقاليد وممارسات خاصة. وقريبا جدا بلغ المثقفون اليساريون الموضع ذاته: إنهم يبالغون في إطراء ما هو متميز ومتفرد، وفي شجب الميتافيزيقا والنظريات التي تمضي إلى ما وراء الخطاب المباشر والشروط المباشرة، وكلا اليسار واليمين يبعث الحياة في أفكار ملتبسة عن المحلية والوطنية.

وعلى الرغم من أنه يجب الاعتراف بالحقائق المؤسسية الجديدة للحياة الثقافية، إلا أن هذا لا يعني إطراءها. لا نتفجع من أجلها، لكن

تفهم الخسائر والأرباح أمر ضروري. على أن مراقبين كثيرين يرون أن تحول المثقفين إلى مهنيين هو إقرار لفكرة التقدم، وبطبيعة الحال فإن هؤلاء المراقبين هم أيضا موضوع المراقبة، إنهم لا يسجلون التغير فقط، لكنهم يودون ما يرون: أنفسهم. عند بروس روبنز أستاذ الإنجليزية في جامعة رتجرز، فإن «النمط القديم أقل جدارة بالثقة من الناحية الأخلاقية...»، والمثقفون المستقلون قد خَلَفهم مهنيون على شرعية أعظم[٥٧].

في كتابه «الماضي غير التام - المثقفون الفرنسيون ١٩٢٤ - ١٩٥٦» يقدم توني جُودت تقريرا مبتهجا لسقوط المثقفين الفرنسيين المستقلين أمثال جان بول سارتر. عنده، وهو أستاذ للتاريخ في جامعة نيويورك، فإن سارتر ورفاقه عانوا خيبات قاسية، وبعض التفسير كامن في حقيقة أنهم وجدوا خارج قيود المؤسسات. وهو يبتهج لسقوطهم، وإبدالهم بأساتذة هم مسؤولون أكثر ومفكرون أعظم مهارة. على خلاف الجيل الذي سبقهم، فإن الأساتذة خبراء يكتبون في صحف متخصصة لقراء متخصصين، لا في صحف عامة لمواطنين من أوساط الناس:

> **«إن هذا يشجع على وجود قدر من التواضع والاهتمام، نابع من الإحساس النموذجي للأستاذ بأن من عليه أن يقنعهم هم زملاؤه في الجامعة وليسوا العالم كله... وهذا يضع حدا فاصلا مع العقود السابقة، حين كانت كتابات مارلو وكامو وسارتر ومونييه ومن إليهم، نصف متعلمة، وليس قليلا أن تكون خاملة وجاهلة، ولا تستثير مثل هذه الانتقادات... في المجتمع المدني لجماعة المثقفين اليوم، فإن السوق يقوم بعمله بكفاءة معقولة... وإذا ترك المثقفون لوسائلهم الخاصة فإنهم يصبحون في الوضع الأفضل لاستعادة تأثيرهم المحلي، إذا استطاعوا الحصول على ترخيص بالقيمة المستمدة من الارتباط المؤسسي والتقاليد المنضبطة، ومن ثم يصبح التوافق بين سقوط مثقفي الجمهور الواسع، وصعود الأساتذة، ليس مجرد تزامن...»**[٥٨].

في هذا التحليل فضيلة الصراحة والمباشرة، فهو يحتفي بالاحترافية، والسوق، والتقاليد المنضبطة، والارتباط المؤسسي، من حيث إنها تعمل على تحسين ماهية الحياة الثقافية، التي يعتقد جُودت

أنها كانت دائما كريهة وفاسدة[٥٩]. لكن ما يصدم ليس خفة هذا التحليل ـ فالحياة الثقافية تصبح أفضل وأفضل ـ ولكن أن هذا الموقف مشترك ـ بالتواءات مختلفة ـ عند كل ألوان الطيف السياسي: أنصار المرأة وأنصار ما بعد البنيوية وأنصار التفكيكية وأنصار ما بعد الكولونيالية وسواهم، كلهم يبدون ابتهاجهم لسقوط المثقفين القدامى وصعود المحترفين الجدد.

ومثل جُودت، يقدم جوناثان كولر، أستاذ الإنجليزية في جامعة كورنيل، حكاية سعيدة عن الاحترافية، وهو يعترض على «رواة الأزمة» الذين يوجهون اللوم إلى الاحترافية والأكاديمية، وهو يدافع عنهما بشجاعة: «إننا يجب أن نؤكد لا قيمة التخصص قط، بل الاحترافية أيضا، ونوضح كيف أن الاحترافية هي التي تجعل الفكر ممكنا...».

ويتحول كولر إلى كاتب على عينيه غشاوة حين يكتب عن فضائل التخصص، فهو يؤدي إلى وجود «أعمال جادة في النقد أو الثقافة» لا تختلط و«مقالات الصحف» و«الأعمال التي تتوجه إلى جمهور الواسع» أو «التعليقات بشكل خاص»، كما أنه يؤدي إلى صدور أحكام متزنة وديموقراطية يقدمها الأنداد الأكفاء، ومن ثم «يقلل من تدخل النزوات أو المحاباة في القرارات المهمة. هذا التقدم في الاحترافية ينقل السلطة من التراتبية الرأسية في المؤسسة ـ التي تستخدم ناقدا ـ إلى نظام أفقي في التقويم...»[٦٠].

وينضم ميشيل وولزر، المنظِّر السياسي ذو الميول اليسارية، بأنشودة تسبيح بأفضال الاحترافية، وأنه إنْ لم يكن التماثل، فالنجاح الاجتماعي والتوافق. وهو يجد أن النقاد في العصر الحديث يزدهرون حين يكونون في الداخل: هذا سارتر كان يرأس تحرير أكثر الصحف تأثيرا في فرنسا بعد الحرب، وفوكو ظل محتفظا بمقعده في «الكوليج دي فرانس» ذات الاحترام. ويكتب وولزر إن اعتبار أمثال هؤلاء خارجيين مغمورين أمر غير قابل للتصديق، ونقاد اليوم «ليسوا معادين ـ بوجه خاص ـ للمجتمعات التي يعيشون فيها، وليسوا مغتربين بوجه خاص عن هذه المجتمعات...»، وهم يكتبون ما يسميه وولزر «نقدا في التيار العام»، وهو مبتهج لهذا، «فالتيار العام هو الأفضل...»[٦١].

وهو يضع النهاية للصورة التقليدية للمثقف من حيث هو هامشي مغترب، فالهامشية ليست «شرطا يؤدي إلى فقدان الاهتمام أو فقدان العاطفة أو انفتاح العقل أو الموضوعية»، بالأحرى إن «النقد غير المرتبط» يميل نحو «التلاعب والمخادعة» التي يدعوها وولزر، بأدب «سياسات غير جذابة». وولزر، الذي قضى عمره عضوا في جمعية للأبحاث اسمها «معهد الدراسات المتقدمة» يجتمع أعضاؤها لغداء أسبوعي في برنستون، يقدم «نموذجا بديلا أفضل» للمثقف: عضو في نادٍ أو مؤسسة تعليمية... «هو القاضي المحلي، الناقد المرتبط، الذي يحقق سلطته، أو يفشل في تحقيقها، عن طريق النقاش مع رفاقه»، وكما لو كانت ثمة شكوك حول هذا البديل، يضيف وولزر: «إن هذا الناقد واحد منا» وهو كواحدٍ منا ليس معاديا للمجتمع، بل إنه يريد «للمؤسسات الاقتصادية والسياسية الكبرى أن تقوم بعملها على نحو أفضل...»[٦٢].

ويميل أكثر نحو اليسار، يوافق أندرو روس الأستاذ بجامعة نيويورك، في كتابه «بلا احترام: المثقفون والثقافة الشعبية» يكتب أنه قد أصبح «واضحا» اليوم أن «عباءة المعارضة لم تعد مستقرة على أكتاف طليعة مستقلة، سواء من مثقفي النخبة ذوي الطابع العالمي... أو الهيبيين الرومانتيكيين الجدد...»، هي بالأحرى تعتمد على المثقفين «التقنيين» أو «المتخصصين»، و«المحترفين ذوي الطابع الإنساني» الذين يمارسون «تأثيرا خاصا» في مجالات «المعارضة داخل الأكاديمية». ويعتقد روس أنه حين «يعلن إنجازات هذه التخصصية الجديدة»، فهو يناضل ضد «إجماع رجعي من اليسار واليمين، كل منهما على ولاء لا ينحرف لروايته الخاصة للانهيار...»[٦٣]. ما هذا «الإجماع الرجعي»؟ إن روس يسبح مع التيار.

على أن الصورة القديمة للمثقفين من حيث هم منشقون هامشيون يهاجمون الظلم لم تتلاشَ ببساطة: فكثيرون من هؤلاء الذين يطمرون هذه الصورة يتحولون ليعلنوا ببرود أنهم أنفسهم مثقفون مهمشون. عمليا، إننا نستطيع أن نرسم خطا مستقيما بين فولتير وإدوارد سعيد الذي قدم في عمله الجديد «صور المثقف» فكرة متقدمة عن المثقف من حيث هو ناقد قابل للجرح من الخارج. يكتب: «المثقف شخص يتيح له مكانه أن يثير - علنا - أسئلة مربكة، وأن يواجه الأرثوذكسية والجمود العقائدي... وأن



يبقى شخصا لا يمكن أن يتعاون بسهولة مع الحكومات والمؤسسات...»، ثم يؤكد أن المثقف «أمامه دائما فرصة أن يختار: إما أن يقف إلى جانب الضعفاء، الأقل تمثيلا، المنسيين والذين يتم تجاهلهم، وإما أن يقف إلى جانب الأكثر قوة».

> **وثمة شيء مضطرب بشكل أساسي عن المثقفين الذين لا يملكون مناصب للدفاع عنها، ولا أرضا ليوحدوها ويحرسوها؛ إن السخرية بالذات عندهم أكثر شيوعا من التفاخر والمباهاة، والمباشرة أكثر من التردد والتلعثم. ولكن لا مراوغة في الحقيقة التي لا يمكن الهرب منها؛ إن هذه الصورة للمثقفين لن تجعلهم أصدقاء في مواقع عليا، ولن تكسبهم التكريم الرسمي. إنه وضع قوامه التوحد...»[٦٤].**

هذه صورة فاتنة، ولكن ما صلتها بالحقيقة؟ لا تكريم؟ لا تردد وتلعثم؟ لا مناصب ولا أرضا للدفاع عنها؟ وضع التوحد... أين؟ ربما في مصر أو ألبانيا، ولكن يصعب أن يوجد في الولايات المتحدة أو فرنسا. هل يمكننا القول بأن دريدا أو سعيد أو هنري لويس جيتس يعيشون حياة مغمورة أو مهمشة؟ الأقرب إلى الصحة أن نقول العكس. هم - وسواهم من مثقفي المعارضة - يشغلون وظائف متميزة في مؤسسات كبرى، وهم يتلقون الجوائز والدعوات بانتظام، كما أنهم يتلقون أجورا ومكافآت مجزية. وكثيرون من المثقفين الكبار، مثل كورنيل وست وكاميل باجليا، يتعاملون مع الوكلاء الذين ينظمون لهم جداول أحاديثهم وأجورهم، فما الذي يكشف عنه هذا في الحياة الثقافية اليوم؟

كسمة من سمات هذا الزمان ابتهاج ستانلي فيش لأن الحياة الثقافية تشهد على نحو متزايد تقليد الممارسات المشتركة في إقامة المؤتمرات والأسفار كحجر الزاوية في هذا المجال. «إن ازدهار التجوال (المؤتمرات) قد جلب معه مصادر جديدة لدخل إضافي، وفرصا متزايدة للسفر في الداخل والخارج، وعددا متناميا من الخشبات التي يستطيع المرء فوقها عرض مواهبه، وزيادة - بمتواليات هندسية - في إتاحة ما يتوق إليه الأكاديميون: الاهتمام والإطراء والشهرة...». ومناط أسفه الوحيد؟ لأن عطايا هذا التقليد المشترك ما زالت تقدم على نحو يعوزه الحماس، وتعويض الأساتذة عنه ما يزال قليلا[٦٥].

على أنه لا يمكننا أن نؤكد نهائيا ألا رابطة هناك بين النجاح المؤسسي والإسهام الثقافي. فالرواتب الجيدة للوظائف الآمنة واللقاءات المريحة ليست هي الفيصل في اتصاف الأعمال بالأصالة أو العقم. كما أن الأجور التافهة والوظائف غير الآمنة لا تكفلان بذاتهما وجود الفكرين الثوري والنقدي. والقول بأن خزانة اللحم الخاوية تولد الاستبصار، وأن المائدة الحافلة لا يتولد عنها إلا التبريرات هو قول يفوح برائحة بيوريتانية متهاوية ومادية خشنة. ولو كانت المعاناة هي التي تؤدي إلى أعمالٍ عبقرية لغرق العالم في الروائع، ولو كان البؤس هو الذي يسبب التحول الاجتماعي لجاءت الجنة منذ زمن بعيد.

إذا كنا بصدد الحكم على فرد واحد، أو عمل فني واحد، فقد تكون الملاحظات السوسيولوجية أُلْهِيَة، أما بصدد تقديم مسحٍ لأنماط ثقافية كبرى، فإن وضع العوامل الاقتصادية والاجتماعية العامة في الاعتبار قد يضيء التغيرات ونقاط التحول. وهنا من المناسب أن نتأمل في تأثير «المؤسساتية» في المثقفين، كيف تؤثر في طريقة المثقفين، في التفكير والنظر إلى العالم؟ ماذا يعني، على سبيل المثال، زعم الكثيرين بأنهم مهمشون؟ وهل من الممكن أن تكون مهمشا وناجحا؟ مهمشا في وسط التيار الرئيسي؟

إذا كان التهميش يتضمن الإيمان بأفكار معارضة، أو لا تلقى الشعبية، إذن، فمن السهل تطبيقه، لكنه يفقد معناه. هو مثل «الاغتراب»، مفهوم قانوني وفلسفي لكنه خاضع لعلم النفس. كان «الاغتراب» يوما يشير إلى العلاقة الاجتماعية والعمل، ويعني شرطا محددا، أما فيما بعد فقد تحول إلى ما يعني التوتر أو الضيق، كأن يعلن أحدهم: «أنا مغترب»، وهو يعني: «أنا غير سعيد، أنا غير مرتاح»، وكلمة «هامشي» أيضا مرت بذات العملية السيكولوجية: من مصطلح يعني شرطا موضوعيا إلى آخر يصف حالة فردية، لقد أصبحت كلمة ذات غمغمة مختلطة.

فوكو ودريدا كلاهما مسَّ هذه العملية مسّا رقيقا، كلاهما حفر نفقا تحت الخط الفاصل بين الهامش والمركز، وكلاهما وضع الأساس لتعريفات ذاتية خالصة. وقد حدد فوكو مشروعه بأنه «محاولة لنشر نوع من التوزع... التناثر، إنه محاولة إعمال نوع من إبطال المركزية لا تبقى

معه للمركز أي مزية...»[٦٦]. وإحدى مجموعات أعمال دريدا تحمل عنوان «هوامش الفلسفة» وهي تحاول «طمس الخط الذي يفصل النص عن هامشه المنضبط...». إن دريدا يريد أن يرغمنا على:

> «لا على أن نفكر بالمنطق الكامل للهامش فحسب، بل أن نتخذ أيضا منحى فكريا مختلفا تماما، والذي هو، دون ريب، أن نتذكر أنه فيما وراء النص الفلسفي، ليس ثمة هامش هو صفحة بيضاء خاوية عذراء، بل نص آخر، نسيج من اختلافات القوى دون أي مركز قائم للمرجعية (كل شيء: «تاريخ»، «سياسة»، «اقتصاد»، «جنس»، إلى آخر ما يقال إنه لا يُكتب في الكتب)»[٦٧].

وعلى الرغم من أن فكر دريدا عَصِيٌّ على التلخيص، إلا أن مضامينه واضحة: تلاشت الخطوط الفاصلة بين المركز والهوامش. إنه يسأل في المقالة الأولى التي طُبعت في شكل عمود موازٍ لنص هامشي آخر: «هل يمكن لهذا النص أن يصبح هامشا لهامشٍ؟» وراء النص توجد نصوص أخرى في «السياسة» و«الاقتصاد». في عالم يتكون من النصوص، ليس ثمة نصوص مركزية. والمقلوب أيضا: إذا لم يكن ثمة مركز، فأي شيء هو هامشي لشيء آخر.

هذا القول كالموسيقى تشنِّف آذان أكاديميين كثيرين، الذين يزعمون غالبا - بصرف النظر عن مدى رسوخهم أو تقديرهم - أنهم مهمشون وأنهم ضحايا، يفتقدون التقدير والاحترام اللائقيْن. وهم يرون أنفسهم خارجيين يطلقون النار على المؤسسة. إنهم أشبه بموظفي الإدارة الذين يتجولون في المدينة في سيارات الجيب غالية الثمن، أو المحامين في المؤسسات الذين يستقلون الشاحنات الفاخرة التابعة للمؤسسة، ويتخذون وضع الأرواح البائسة القادمة من أعماق الريف، يهددون مقاعد السلطة، وهم ينزلقون نحو الأماكن المخصصة لإيقاف سياراتهم طواعية وبهدوء.

ويعتقد دريدا أنه - هو نفسه - خارجي، لكن الكثيرين يرونه أستاذا ناجحا يُستثمر جيدا، ومؤلفا يقتبس الآخرون منه بلا نهاية، وتُناقش أفكاره ويُحتفل به. على أي حال، فإن دريدا يعتبر أن عمله «لا يُعرض عرضا جيدا في أي مكان في الحاضر»، وهذا العمل في حاجة

لـ«وطـن» مـؤسـسـي أو تحـريري مـلائم، ويعتـقـد أنـه كـان مـحل هـجـوم كـاسـح، وأن هـذا الهـجـوم «ينطلق ضـدي من أجل بلوغ عـملي، وكل مـا يرتبط بي...»(٦٨).

وهذه جاياتري سبيفاك: أستاذة كرسي في جامعة كولومبيا، ومترجمة دريدا، ومـتحدثة تلقى الحفـاوة في المؤتمرات الأكـاديمية، هي أيضـا ترى نفسها «مـهمشة». ودون أي حس بالسـخرية تكتب عن «انفـجار الدراسـات عن الهـامشيـة» في الجـامعـات الأمـريكيـة ودورها فـيهـا. وعلى الرغم من تكاملهـا مـع صناعـة التـهـمـيش، إلا أنهـا هي ذاتهـا هُمِّشت عن طريق «مؤسسة التفكيك»(٦٩).

في إحدى المناسبات فاجأتها السخرية، أو على الأقل صعوبة الهامشية الناجحة: إنها تقتبس اقتراحا أدبيا عَبر مكتبها يقول صاحبه إن الروايات العلمـيـة الأمـريكيـة هي «رواية العـالم الثـالث عن الدول الصناعـيـة»، وتساءَلت: «كيف يمكن التفاوض حول زعم الهامشية هنا؟ إن الراديكاليين في الدول الصناعيـة يريدون أن يكونوا «هم العـالم الثـالث...» على أنهـا تمضي لنصف الطريق فقط، وتقتبس سبيفاك «عن طلب بالحصول على منحة قدمه أكاديمي شاب ماركسي لامع...»، والمثقفون الهامشيون يملأون طلبـات الحصـول علـى المنـح مـن المؤسسـات الأمريكيـة دون أن يثير هذا أي تعليق...»(٧٠).

وغالبا ما يعلن المثقفون عن هامشيتهم بصوت عالٍ، لكن هامشيتهم هذه تزداد تهميشا. هذه بل هوكس، وهي تكتب اسمـهـا بحروف صغيـرة دلالة على أنه اسم مسـتعـار، أستـاذة في «سيتي كولدج» في نيويورك، وزعيمة سوداء في حركة مناصرة المرأة، تستعيد قصصا مؤلمة ومحزنة عن التهـميش. في رحلة طائرة غضبت الأستـاذة الطيبـة غضبـا شديدا لأن صديقا أسود من أصدقائها، يحمل تذكرة ظاهرة في درجة أدنى، لم يستطع أن يلحق بها في الدرجة الأولى، لأن المقعد المجاور لها كان يشغله مسافر أبيض. أحداث من هذا القدر هي التي دفعتها إلى كتابة كتابها «الغضب القاتل».

هل هذه قصص عن الهـامشيـة أم عن الامتيازات؟ وهي تستعيد قصصا صادمة أخرى، على سبيل المثال: تقرير طالبة سوداء متخرجة

في جـامـعـة هـارفـارد عن حلقــة دراسـيـة قُـرئ فـيـهـا عـمـل للأسـتـاذة هوكس... «وفي اليوم الذي نوقش فيه هذا العمل أعلنت أستاذة بيضاء أن أحدا لم يتأثر، حقيقة، بهذا العمل... وأحست المرأة الشابة السوداء بضرورة أن تصمت، وبأنها ضحية...»[٧١]. هكذا ترقّ الهامشية لتصبح تعليقـا عن تعليق عن كتـاب في حلقـة دراسيـة لخـريجي هارفـارد. ولا تنتهي هذه الإمكانات.

والنقطة الأسـاسيـة هـي أن تقـويما مـعـتـدلا للمـثـقـفين في أمـريكا الشـمـاليـة وأوروبا يجب، ببـسـاطة، ألا يناصـر أو يحـتـفي بالصـورة الكلاسيكية للناقد المستقل شديد الحساسية، بل يضع في الاعتبار حقائق أكثر حداثة واختلافا. وأي تحليل يجب أن يفكر في إمكان أن تكون الـهـامـشـيـة هـي مـجـرد وضع، وأن الذين يُعرِّفـون أنفسـهم بأنهم خارجيـون هم في حقيقـة الأمر، وهم سعداء بأن يكونوا، متحققين في الداخل. هذا إعـجـاز أحـمـد، وهو باحث هندي، يرى أن هـذا الحـقل الجديد «لأدب ما بعد الكولونيالية»، وهو الذي يتركز بشكل كامل حول الأدب المهمش، ليس مجالا للهدم قدر ما هو حركة عمل موجهة نحو المهاجرين الآسيويين من الطبقات العليا في الجامعات الأمريكية[٧٢]. وجيرالد إيرلي، أستاذ الدراسات الإفريقية ـ الأمريكية، يتساءل عما إذا لم تكن التعددية الثقافية مجرد إستراتيجية ينتهجها «المثقفون الجدد» للحصول على أموال البحوث وفرص النشر والحماية[٧٣].

* * *

في العـشـرينيـات وضع مـانهـايم تخطيط منهج علمي للمـعـرفـة والسياسة، يستطيع المثقفون التقدم به من الحقيقة إلى الارتياب. وعلى الرغم من أن مـانهـايم لم يستطع إنجاز هذا التحول، إلا أنه استبق ـ على وجه الدقة ـ شكله القادم. إلا أن خيطا واحدا عند مانهايم أبدى اعتراضه على التطورات التي أقرها. فبعد أن قال بأن المعرفة تساوي الأيديولوجيا، وأوضح أن كل الأيديولوجيات واليوتوبيات خادعة للمثقفين، تراجع مانهايم، فكيف للإنسانية أن تتقدم دون رؤية للمستقبل أو لعالم أفضل؟

بعد أن كشف زيف الأيديولوجيا واليوتوبيا في عدة مئات من الصفحات، أنهى مانهايم كتابه بالشك، لقد خشي أن يكون نقده لليوتوبيا بالغ التدمير. هذه هي العبارات الأخيرة في «الأيديولوجيا واليوتوبيا»:

«إن اختفاء اليوتوبيا سيؤدي إلى حالة من الثبات والجمود لا يصبح فيها الإنسان نفسه أكثر من شيء. عندها سنواجه أعظم التناقضات التي يمكن أن نتخيلها... بعد تطور طويل، معذِّب، لكنه بطولي، وعندما يبلغ الوعي أعلى مراحله، وحين يتوقف التاريخ عن أن يصبح قدرا أعمى، ويصبح - أكثر فأكثر - من إبداع الإنسان، فإن التخلي عن اليوتوبيا يعني أن الإنسان سيفقد إرادته في تشكيل التاريخ، ومن ثم قدرته على فهمه...»[٧٤].

وإذا توقف أي من القراء عند خاتمة الكتاب وحدها فلن يهم الأمر كثيرا. إن كتاب مانهايم قد عبَّر عن «روح العصر»، وهذه الكلمات الختامية هي احتجاجات المثقف غير المجدية، يطلقها في وجه المؤلف ذاته الذي اتهمه وأدانه.



5 جمالية كثيفة ووطنية رقيقة

هل انتهى الفكر الاجتماعي والفلسفي إلى الشك والاختلاط؟ هل تراجع مشروع نشر النور والحرية إلى الجمالية والوطنية؟ إن جذور النقد الحديث ترجع إلى ماركس ونيتشه وفرويد، الذين نهلوا من شخصيات التنوير الأولى. ولم تضعف لحظة التحرر بعد؛ باسم الحقيقة وجه النقد الاتهام بالكذب لكل من يتحدث عن المساواة والعدالة والحب العالمي. إذا كان كل الناس قد ولدوا متساوين، فلماذا يُستعبد الناس؟ وإذا سادت العدالة، فلماذا نرى الظلم في كل مكان؟ وإذا كان الحب يشمل العالم. فلماذا يفتقد بعض الناس الحب؟ لقد ثبت أن مزاعم المساواة أو العدالة هي مزاعم زائفة، تغطية أيديولوجية يستخدمها الأقوياء.

كان الهدف هو تحقيق هذه الأفكار. لا نبذها، كما لو أن الظلم سيتحسن بالسخرية المرة، إن أفكار المساواة أو الحب العالمي لم تكن زائفة في ذاتها،لكن ما يزيفها هو الواقع الذي يجب أن يتغير. كتب ماركس الشاب، الذي كان ما يزال

رومانتيكيا: «إن النقد قطف الزهرة الخيالية عن القيد، لا من أجل أن يظل الإنسان يحمل قيده دون خيال أو عزاء، ولكن من أجل أن يطرح عنه القيد وينتقي الزهرة الحقيقية الحية...»[١].

وأعاد جيل من المفكرين توجيه النقد إلى ذاته، متهمين القائلين به بأنهم قدموا أيديولوجيتهم أو أكاذيبهم الخاصة. وسقط الاختلاف بين الزهرة الخيالية والزهرة الحقيقية. وأي قول عن الحقيقة أو الواقع معرض للشك. وجاء ظهور مجال أكاديمي جديد هو سوسيولوجية المعرفة، أو علم اجتماع المعرفة، ليعمل بنشاط زائد. ومَسّح هذا المجال يليق به عنوان «الطريق إلى الشك»[٢]. وقد ورث النقاد والباحثون المعاصرون هذا الشك وضاعفوه، وليس المشروع هو نزع الأقنعة عن تلك المزاعم الزائفة، لكنه نزع الأقنعة عن نازعي الأقنعة: كل المقولات خادعة، وكل الأفكار زائفة.

هذا الشك الأكّال أصبح هو الحكمة التقليدية. واليوم، أصبحت «النزعة الكلبية» (العدمية)، أي الاعتقاد بأن الأفكار تستخدم لمصلحة القوة والقهر، هي التي تقود العمل الثقافي. الحقيقة غائبة مهجورة، والدعوة إليها تبدو معقدة ومربكة، يكتب بيتر سلوتيرجيك في كتابه ذي العنوان الدال «نقد العقل الكلبي»: حوالى سنة ١٩٠٠، وقع الجناح اليساري الراديكالي في شراك كلبية الجناح اليميني... وعن التنافس.. ظهرت تلك الخصيصة الخسيسة في حاضرنا، وهي التجسس المتبادل على الأيديولوجيات...» وعند سلوتيرجيك، فإن هذا هو المصدر الحقيقي «للإنهاك» الثقافي المعاصر. الأفكار القديمة عن الحقيقة وقفت «في وضع يؤهلها للخسارة أمام الكلبية»، وتقدم الكلبية الجديدة نفسها باعتبارها «الحال التي سيصبح عليها الوعي فيما يلي...»، أي تحلل «الأيديولوجيات الساذجة...»[٣].

إن الطيران من السذاجة إلى ما يدعوه سلوتيرجيك «الواقعيات الساخرة والبراجماتية والستراتيجية» يمكن تحديد معالمه في معظم الفكر الليبرالي واليساري المعاصر، في أعمال الفيلسوف ريتشارد رورتي الذي يصف نفسه بأنه ساخر، على سبيل المثال. ويمكن أن نصفه بأنه مفكر ما بعد «نهاية الأيديولوجيا»، و«بعد» هذه لأنه يسلم بكل الأفكار الليبرالية

التي دافع عنها مفكرو الخمسينيات: حتى شبح اليوتوبيا قد تلاشى. قد يؤمن رورتي بالأفكار الليبرالية ومستقبلها، لكن هذا الإيمان يفتقد الإقناع. وهو يقتبس عن الاشتراكي رايموند ويليامز الذي امتدح جورج أورويل لأنه «ناضل من أجل الكرامة الإنسانية والحرية والسلام». يكتب رورتي: لا أظن أننا، نحن الليبراليين، نستطيع الآن أن نتخيل مستقبلا للكرامة الإنسانية والحرية والسلام. فليس لدينا إحساس واضح بكيفية الخروج من العالم الواقعي إلى هذه العوالم المحتملة نظريا... وبالتالي، ليست لدينا فكرة واضحة عما يجب أن نعمل من أجله.

عند رورتي، يجب أن نقبل الأشياء على حقيقتها... «إنها ليست شيئا يمكن إصلاحه بقرار أكثر حسما أو نثرٍ أكثر بلاغة أو تفسير فلسفي أفضل للإنسان أو الحقيقة أو التاريخ، إنها الطريقة التي اتخذتها الأحداث لكي تحدث...»[٤].

ما الذي يبقى من المشروع الفلسفي لمفكر ساخر؟ ليس الكثير. فتعبيرات مثل «ما هو عادل» أو «ما هو عقلي» لا تعني شيئا فيما وراء ألعاب اللغة في عصرنا. وعند رورتي «لا شيء يصلح كنقد لمفردات نهائية سوى مفردات نهائية أخرى... وحيث إنه لا شيء وراء المفردات يصلح محكا للاختيار بينها، فإن النقد يصبح هو النظر إلى هذه الصورة وتلك الصورة...»[٥]، أو على حد تعبير ناقد أكثر خشونة هو أيوجين هالتون: «تحت سحر «أناقة ما بعد الحداثة»... يكمن... عالم انتُزعت إنسانيته وانحط إلى مصطلح لغوي غير حقيقي...»[٦].

قد يكون هذا صحيحا، لكنه لا يقتنص تماما ما هدف رورتي وبعض المفكرين الليبراليين الآخرين إليه، ولا الاتهام بالكلبية سيلتصق بهم، وهذا يعني أن الليبراليين مثل رورتي وميشيل وولزر أو تشارلس تايلور أو كليفورد جرتز هم مشاكسون وكاشفون للزيف، على أنهم يبدون منفتحين ومريكين ومتسامحين ومفكرين، وإنهم حقا كذلك. وحيث إنهم قطعوا كل الروابط بالرؤية اليوتوبية، فسيتقدم المعيار الجمالي إلى الواجهة. الحقيقة تتراجع أمام الوضع. وما يبدو جذابا أو محسوسا أو مثيرا يصبح هو المعيار. إن القطيعة مع المقولات اليوتوبية والعالمية تؤدي إلى سيطرة «الجمالية»، أي رفع التناقض والسخرية والتوافه، كما يقول

الناقد الألماني هوك برنكهورست. وتتنافس التفسيرات على أسس من الأصالة والمهارة[٧].

مع احتجاجات فاترة فاقدة للحماسة يقول رورتي وسواه قولا مشابها. إنهم يستبدلون بالحقيقة تذوق الفن. في كتابه «الغليظ والرقيق» يكتب ميشيل وولزر عن كسوف النمط «البطولي» في الفلسفة، أي البحث عن الحقائق الكبرى. ويدعو، بالأحرى، إلى منهج «الحد الأدنى»، وفيه يستجيب النقاد للأحداث العادية والمحلية «بالتفصيل، وعلى نحو غليظ واصطلاحي»، ويقترح: «إننا يجب أن نتفهم هذا الجهد بأقل مشابهة ممكنة لما يفعله الفلاسفة، وبأكبر مشابهة ممكنة لما يفعله الشعراء والروائيون والفنانون والمهندسون...»[٨] ويوافق رورتي ويقول لنا: إن الساخرين الليبراليين ينصرفون عن «الأمل الاجتماعي» و«المهمة الاجتماعية» نحو «الاكتمال الخاص». وفي هذا المنهج فإن ما هو مهم هو الروايات والمجموعات، أي تلك المساحات «التي تتخصص في تقديم أوصاف كثيفة لما هو خاص وخصوصي...»[٩].

والإشارات إلى «الأوصاف الكثيفة» عند وولزر و رورتي تحيل إلى أعمال الأنثروبولوجي جيرتز، الذي أشاد بهذا المصطلح. وقد كان لجيرتز تأثير هائل، ليس في الأنثروبولوجيا وحدها، ولكن في مجالات أخرى مثل التاريخ ونظرية الأدب. وقبل عقدين من الزمان اعتبر مؤرخو الثقافة جيرتز «شفيعهم الحارس» ورصعوا كتاباتهم بإحالات إلى «الأوصاف الكثيفة»[١٠]، وتعتبر المؤرخة دومينيك لاكابرا جيرتز روحا ملهمة في التاريخ الثقافي[١١]. واليوم تبدأ دراسات كثيرة بتحية جيرتز و«الأوصاف الكثيفة».

و«الأوصاف الكثيفة» تعني رسم صور متعددة الطبقات لأحداث مفردة، وهي تقلل من أهمية النظريات الطموح التي تتناول قضايا عريضة، وتزيد بدلا منها، أهمية الملاحظات المتواضعة التي تصف واقعات صغيرة، وهي تشجع على الولوج إلى مادة الحياة اليومية، مما يؤدي إلى قيام تاريخ وأنثروبولوجيا أكثر اقترابا من الأدب، أكثر من اقترابها من العلم البارد. على أن جيرتز يتبنى مصطلح «الأوصاف الكثيفة» كواحد من فنون التنظير الجاف، وكانت لفيلسوف أكسفورد كيلبرت رايل، وربما للمفهوم نفسه،

الكلمة الأخيرة: «الأوصاف الكثيفة» تغذي اتجاها أدبيا، كما أنها توحي بالتأملات المعزولة للأساتذة الراضين عن أنفسهم.

في تقديمه لهذا المفهوم، يقتبس جيرتز المثال الذي يضربه رايل عن صبية ثلاثة: أحدهم يغمز بعينه، والثاني يرتعش، والثالث يسخر من الأول بتقليده، بالنسبة للمفكرين السطحيين فإن الصبية الثلاثة يبدون كأنهم يغمزون بعيونهم، أما عند المفكرين الأكثر تعمقا فإن ثمة مساحة واسعة من «التركيبات» الغامز والمرتعش والساخر تطمرهم علاقة كثيفة من التواصل وسوء التواصل. على سبيل المثال، فإن الغامز الأصلي قد يكون مفتعلا هذه الغمزة كي يضلل الآخرين بإقناعهما أن ثمة مؤامرة تحاك، أو بكلمات رايل: «إن أرق الأوصاف لما يقوم به هذا الساخر المقلد هو، تقريبا، مثل رفة جفن العين غير الإرادية، لكن وصفها الكثيف هو أنها مثل شطيرة متعددة الطبقات، لا يلتقط الوصف الرقيق منها إلا الشريحة التي في القاع».

وضرب رايل أمثلة أخرى للأوصاف الكثيفة والرقيقة مثل لعب التنس وانتظار القطار والدندنة لتنظيف الحنجرة. ما الوصف الكثيف لتنظيف الحنجرة؟: «إنني قد أنظف حنجرتي لأعطي الانطباع الخاطئ بأنني شارع في الغناء»، أما الوصف الرقيق سيخطئ هذه الإحالة... «تنظيف الحنجرة هذا ليس ادعاء بتنظيف الحنجرة، لكنه ادعاء بتنظيف الحنجرة - استعدادا للغناء»، أو هذا ما كتب رايل عن لعب الجولف:

> «حين نتمشى في أرض معدة للعب الجولف سوف نرى عددا من اللاعبين في ثنائيات أو رباعيات يلعبون على حفرة واحدة بعد الأخرى في تتابع منتظم، لكننا الآن نرى لاعبا واحدا أمامه ست كرات جولف وهو يضربها واحدة تلو الأخرى... ثم يجمع الكرات... ويعيد الكرة مرة ثانية، ما الذي يفعل؟ إنه يمارس ضربات - اقتراب. ولكن ما الذي يميز التدريب على ضربات الاقتراب عن الحقيقي؟... التدريب الذاتي. التدريب لماذا؟... لمباريات قادمة. إن الوصف «الكثيف» لما هو منهمك فيه يتطلب الإحالة إلى... عدم التدريب على ضربات الاقتراب في المستقبل...»(١٢).

أنفق رايل حياته يفكر في أمور مثل هذه، وهو جهد سبق أن وصفه إرنست جلنر بأنه «تفاهة رائعة»، ويقول جلنر إن منهج أكسفورد هذا

كان ملائما تماما لأولئك «السادة المهذبين» بين الفلاسفة، لقد قدم لأولئك الذين لا تزعجهم أي أفكار حقيقية أو مشاكل حقيقية «شيئا آخر يقومون به...»[١٣]. وقد استعاد أحد طلاب الفلسفة في أكسفورد أن تلك الأمثلة التافهة كانت تميز كل المناقشات. «في الحقيقة، كان الأمر يبدو كما لو كان ثمة تنافس محموم لتحقيق أكبر قدر ممكن من التفاهة»[١٤]، وليس مدهشا أن تكون كل الأمثلة التي يضربها رايل مستمدة من أنشطة حياته اليومية في أكسفورد. من هنا نتفهم أن أقصى مديح كان يمكن توجيهه إلى رايل هو أن تقول عنه إنه «رجل نوادٍ شهير»[١٥].

وعند جيرتز فإن منهج رايل يفتح سككا عدة، لكن المصطلح نفسه لا يمكنه أن يهرب من أصوله في نوادي أكسفورد، ولكي يصور مدى غناه يقدم جيرتز «مقتطفا نموذجيا» من يومياته في ميدان عمله، ولابد أن أيامه في هذا الميدان كانت حافلة بالأحداث، لأن اختياره النموذج هذا يشتمل على حادثة سرقة بالقوة وحادثتي قتل، مع حشد هائل من اليهود المغاربة، والبربر، والقوات الفرنسية، وآلاف عدة من الأغنام. وتقدم الأحداث كثيرا مما يمكن التحدث عنه، وهو عند جيرتز، يوضح أن الأنثروبولوجيا هي «نشاط تفسيري» قريب من النقد الأدبي الذي يتطلب تصنيف النصوص... «وهنا في هذا النص الذي لدينا، لابد أن يبدأ الفرز بالتمييز بين ثلاثة أطر غير متشابهة للتفسير، كامنة في الموقف: اليهود والبربر والفرنسيين...».

الأنثروبولوجيا، إذن، عمل من أعمال التفسير، وحتى التخيل... «كي نقوم ببناء أوصاف تعتمد على الفاعلين في هذا التشابك: زعيم بربري وتاجر يهودي وجندي فرنسي، أحدهم بالآخرين، في المغرب سنة ١٩١٢، فلاشك في أنه عمل تخيلي، وليس هذا كله مختلفا عن بناء وصف، فلنقل، للتشابك القائم في الموقف بإحدى المقاطعات الفرنسية بين طبيب فرنسي وزوجته الخائنة الحمقاء وعشيقها الفارغ، في فرنسا القرن التاسع عشر...»، ويعترف جيرتز ببعض الاختلافات: في «مدام بوفاري» قد لا تكون الأحداث قد وقعت على الإطلاق، أما في المغرب فيعاد «تمثيلها كما حدثت»، لكن هذا ليس أمرا حاسما... «تختلف شروط

خلقها، والنقطة المهمة فيها... لكن كل واحدة منهما هي، مثل الأخرى، «رواية»، حدث»...[١٦].

والاختلاف بين التصوير الروائي والتصوير الحقيقي ليس حاسما لسبب آخر، إن الأحداث المغربية قد لا تكون حدثت بالفعل، وعلى الأقل فإن جيرنز لا يبدي الاهتمام بها كحقائق، فتقريره الذي كتبه في الميدان سنة ١٩٦٨ يسجل قصة رواها له تاجر يهودي، لابد أنه كان آنذاك في الثمانينيات من عمره، عن أحداث وقعت قبل ستة عقود، قبل نشوب الحرب العالمية الأولى. هل نصدق مثل هذه الرواية بكل جوانبها؟ حتى أكثر الباحثين سذاجة يمكنه أن يثير التساؤلات حول حكاية عمرها ستون عاما عن قتل ونهب وانتقام، على أن جيرتز لا يهتم أبدا بما إذا كانت ثمة روايات أو تسجيلات أخرى تؤكد هذه الأحداث. الأحداث قد مضت، وجيرتز لا يبدي الرأي حول جدارة محدثه بالتصديق، وعنده أن هذه التساؤلات لا أهمية لها. المهم أن لديه نصا ملائما للتفسير الكثيف.

هل نسمي هذا أنثروبولوجيا؟ هل نسميه تاريخا؟ لقد طرح المؤرخ كارلو جينزبرج السؤال عما إذا كان يمكن كتابة التاريخ استنادا إلى شاهد واحد أو نص واحد. إن رواية مذبحة حدثت لليهود جنوبي فرنسا في القرن الرابع عشر قد وصلت إلينا عن طريق عدة سطور تركها الوحيد الباقي على قيد الحياة منها. فهل يمكن الثقة بهذا التقرير؟ يرى جينزبرج أن التاريخ لا يشبه تلك العملية القانونية - في توجيه الاتهام - التي تتطلب وجود شاهدين على الأقل، فأحيانا لا توجد سوى شهادة واحدة، وعلى المؤرخ أن يستخدمها... «وليس هناك مؤرخ واع بوسعه استبعاد هذه الشهادة من حيث إنها، جوهريا، غير مقبولة...».

على أن هذا لا يحل المسألة، يصر جينزبرج على أن مسألة «الدليل» أو الحقيقة لا تتقدم حتى مع وجود شاهد واحد، وعلى المؤرخ أن يتثبت من صحة هذه الرواية الوحيدة، وبالإشارة إلى هؤلاء الذين يعارضون وجود معسكرات الإعدام النازية، من ناحية، وأولئك الذين يدافعون عن تاريخ أدبي تمتزج فيه الحقيقة بالرواية، من الناحية الأخرى، يدافع جينزبرج عن

«تلك الفكرة القديمة عن الحقيقة»، وهو يعترف بأنه ليس على الموضة القول «بالارتباط بين الأدلة والحقيقة والتاريخ»، برغم ذلك يبقى الإلزام التاريخي في ضرورة إثبات صحة الرواية. إن الفرق بين التاريخ والرواية لا يتلاشى(١٧).

وليس هذا كله مهما عند جيرتز، برغم أن فكره الخاص لا يكاد يوصف بالكلبية، فأسلوبه، مثل أسلوب رورتي، ينضح بتأمل مريك وهو يتحرك من الفكر كاستبصار إلى الفكر كفن، إنه حداثي، سعيد بالتلاعب بالمنظورات ونكهة النصوص. يكتب جيرتز في سيرته الذاتية الثقافية الحديثة: «ليست هناك حكاية عامة لتروى، وليست هناك صورة شاملة لنمتلكها... من الضروري إذن أن نقنع بالروافد، والدوامات، والارتباطات غير الدائمة، تتجمع السحب، تتفرق السحب...»، فما «توصي به» أو «لا توصي به» إسهامات الخاصة هو «قدرتها على أن تؤدي إلى تفسيرات ممتدة، والتي حين تتقاطع مع تفسيرات أخرى لمسائل أخرى، تتسع مضامينها وتشتد قبضتها...»(١٨).

يكتب جيرتز مقالات متداخلة تقول لنا إن العالم شديد التعقيد، وأن أفضل ما يمكننا عمله هو أن نتحدث إلى جيراننا كي نصور ما هم عليه. ويلاحظ أن المنهج الموحد الذي قدمه ماثيو آرنولد وسواه من اليوتوبيين للوصول إلى الحقيقة قد أصبح «أحواض استحمام ملائمة وتاكسيات مريحة...»، ويدعو إلى ما يسميه «إثنوجرافيا الفكر» التي تعكس «التعدد الهائل» في الوعي الحديث. هذه الإثنوجرافيا «ستعمق، بل ستمد أيضا، من حواسنا بالتنوع الجذري للطريقة التي يفكر بها اليوم»، وهدفه الوصول إلى «مفردات ملائمة» بحيث يستطيع «رجل القياس الاقتصادي ورجل الحفر البارز، ورجل كيمياء الخلية، ورجل الأيقونات، أن يقدم كل منهم تفسيرا معقولا عن نفسه للآخرين...»(١٩).

وموطن قوة جيرتز في وصفه للأحداث الخاصة والمتفردة، على أنه حين يندفع إلى سياقات أكبر، لا يعود الخاص فنا، بل مشهدا، شيئا تحدق فيه. ومقاله الذي يُقتبس عنه غالبا عنوانه «لعب عميق» وهو عن صراع الديكة في بالي، وهو عمل قصير لكنه دال على القوة والبراعة، وهو - في الوقت ذاته - استعراض مدهش للذات تتخلله مناقشة

للموضوع. يبدأ المقال هكذا: «في أوائل أبريل ١٩٥٨، وصلنا، زوجتي وأنا، خجلين، ومصابين بالملاريا، إلى القرية في جزيرة بالي، التي قصدناها للدراسة كانثروبولوجيين...»، وعند جيرتز فإن صراع الديكة هو نص: «قراءة بالية لخبرة بالية، قصة يرونها لأنفسهم عن أنفسهم...»، ويجتهد جيرتز، الأنثروبولوجي، «كي يقرأ من فوق أكتاف الباليين».

ولكن... ماذا وجد؟ بالنسبة لهذا المراقب الخجل، أثار كل شيء عنده شكسبير والشعر والموسيقى:

> **«أن تدعو الريح مُقعَدا أشل، كما يفعل ستيفنس، أو تثبت النغمة وتتلاعب بالجرْس، كما يفعل شوينبرج، أو ما هو أقرب إلى حالتنا أن تصور ناقدا فنيا كجلف فاسق، كما يفعل هوجارث، فهذا يعني أنك تعبر أسلاكا تتعلق بالمفهومات، وتتغير الترابطات القائمة بين الموضوعات وكيفياتها، والظواهر - مناخ الخريف، الشكل اللحني، أو الصحافة الثقافية - ترتدي ثياب الدوال التي تشير عادة إلى مرجعيات أخرى. الأمر شبيه بهذا، أن تربط - ثم تربط، ثم تربط - تصادم الديكة بتصادم المكانات فأنت تدعو تحولا في الإدراك...»[٢٠].**

إن الجمالية تغرق كل شيء، وهو خطر أشار إليه نقاد جيرتز. كتبت الأنثروبولوجية أليتا بيير ساك: «إن الوصف الكثيف، كما يمارسه جيرتز بالفعل، يهدده خطر المبالغة في الجمالية التي تسود كل شيء...»[٢١]. ويصل المؤرخ رونالد ج. والترز إلى أن سيموطيقا جيرتز تغامر بأن تفقد «خشونة التجربة وصلابتها» حين تحاول رفعها إلى مستوى الأدب[٢٢]. كان جيرتز يتصور الأنثروبولوجي كفنان يتقافز بين المنظورات. هكذا كتب الأنثروبولوجي فنسنت كرابنزانو، وأضاف: «إن لعبا عميقا» يقدم فقط فهما مركبا لتركيب أهل البلاد وجهة نظرهم المركبة... تركيب لتركيب ما هو مركب يبدو لا شيء سوى إسقاطات أو ضبابيات...»[٢٣].

ويقينا، ليس ثمة طريق مباشر خارج متاهة التفسيرات، والمشكلة أن جيرتز يبدو سعيدا بالتجوال فيها. وهو يصوغها على النحو التالي: «هذه الجملة: «طيب. أنا: من الطبقة الوسطى، منتصف القرن العشرين،

أمـريكي بدرجـة تزيد أو تنقص، ذكـر، جئت إلى هذا المكان، تحـدثت إلى بعض الناس الذين استطعت أن أجعلهم يتحدثون إليَّ، وأعتقد أن الأمور هي على هذا النحـو، وليـست على ذاك النحـو...»، هذه الجـملة ليـست تراجعا، لكنها تقدم...[٢٤].

هذا التقدم يجب ألا ينتقص منه، في مواجهة تقليد التنظير الكئيب الموحش، يقوم، جيـرتز بالتجـول في الشـوارع الجـانبـيـة في إندونيـسـيـا والمغــرب، يســأل ويرى ويفكر. على أن هـذا التــقــدم ينطوي على خطر التراجع، فـالأنثـروبولوجي قانع بأن يصـور ويسلي، لكنه لا يسبـر الأغوار. بنديكت أندرسون ناقد جدير بالاحترام من نقاد جيرتز، يقتبس عنه فقرة نموذجية تبدأ كما يلي: «تحدثت إلى دجوجو الليلة الماضية على الناصية عن جده المدهش... وقـال إنه كان قادرا على الاختفاء بقوة السحـر...»، ويعلق أندرســون: كـان هذا صـوتا جـديدا تمامـا (في الأنثـروبولـوجيـا)، سيُحتذى على نطاق واسع، فالأمـريكي الديموقراطي المتعاطف يثـرثر عادة مع فرد مسمى: دجوجو، على ناصية شارع، الليلة الماضية، كما لو أنه جار، وليس عالما ولا مفتشا استعماريا. وهو سعيد بأن يترك دجوجو يتحدث عن السحر دون أن يقاطعه...

ويواصل أندرسون: على أنه في السنوات الأخيـرة، بدا الوصف راضيا عن ذاته، على حين أصـبـحت الثـقـافـة شـيـئـا مـاديا، والقليل الذي يُشـرح ويُفَسر. بالأحرى: تتحول الثقافة إلى تذوق الفن، ويقتبس صورة «رائعة» لاحتفال في جزيرة جاوة، تنتهي كما يلي: «ومعنى هذا كله، ما قيل، وما لم يقل، ومن قاله، ولمن، ولأي هدف، في هذا الاستعراض الهائل للانتهاكات التي تؤطرها الطقوس، من شـخـصـيـة مـاركو «بيت»، عـبـر أيونيـسكو، و«دروســه في اللغــة»، إلى حـديث «لكي» في «في انتظار جـودو»، يبــقى غامضا إلى حد كبيـر... (من المشكوك فيه كثيرا أن يكون أي من المشاركين قد سمع بأي من هذه الأعمال...»[٢٥].

وبعد أن أنهى جيرتز عمله الميداني في جزيرة بالي بعدة سنوات، حدث في إندونيسيا انقلاب شيوعي فاشل أدى إلى اضطرابات دموية قتل فيها الكثيرون. وفي مقالته عن صراع الديكة في بالي نجد الهامش الأخير فقط هو ما يشيـر إلى هذه الأحداث، وتصبح لغة جيـرتز خرقاء تعوزها

الرشاقة كما لو أن الأحداث السياسية المروعة قد أفسدت جماليتها. هذا الهامش المشوه في الصفحة قبل الأخيرة من كتابه، الذي يشير إلى الانقلاب والاضطرابات والقتلى يبدأ كما يلي:

«أما ما كان على صراع الديكة أن يقوله عن بالي، فلم يكن بلا دلالة، والانزعاج الذي عكسه عن النمط العام للحياة في بالي لم يكن بلا سبب، تشهد حقيقة أنه في أسبوعين من ديسمبر ١٩٦٥، أثناء الاضطرابات التي أعقبت فشل الانقلاب في جاكرتا، قتل عدد من الباليين يتراوح بين أربعين وثمانين ألفا.. قتل بعضهم البعض الآخر...»[٢٦].

وعمل جيرتز الآخر، الذي كان يتناول مشاكل الزراعة وتطور الدولة في إندونيسيا، كان يميل أيضا إلى إضفاء طابع أثيري بالغ الرقة على الواقع[٢٧]. وفكرته عن دولة بالي من حيث هي «دولة مسرح» مكرّسة للعروض أكثر من السلطة، كانت تشجع هذا المنهج الأدبي. وكما لاحظ باحث هولندي في بالي، فإن مفهوم جيرتز عن «دولة المسرح لا يكاد يخلي مكانا للصراعات العنيفة الكامنة في مجتمع بالي...»، وحسبما يقول هذا الأنثروبولوجي، هـ. شولت نوردهولت، فإن أستاذ برنستون كان ينتقص من أهمية السلطة والزعامة[٢٨].

على أن النقطة الأساسية ليست هي استخدام مطرقة الواقع السياسي ضد محاولة النظر إلى الأشياء الصغيرة المكتنزة في العالم، فأكثر الشرائح دقة يمكن أن تؤدي إلى أكثر الاستبصارات حدة، وعلى العكس، فإن أكثر النظرات الفوقية اتساعا يمكن أن يؤدي إلى أكثر الملاحظات تفاهة وابتذالا. والحقيقة أن مقولات الصغير والكبير مقولات خادعة، كما لو أن الأفكار المهمة تصدر عن الموضوعات المهمة، والأفكار الصغيرة تصدر عن الموضوعات الصغيرة، ليس حجم قطعة القماش هو موضع الخلاف مع جيرتز أو رورتي، بل ما يصنعان بها. هما راضيان بأن يخططا ويرسما، ويقدما الحد الأدنى من الأفكار عن التفسير والتنوع والتواصل، ومن ثم فإن وضعهما جمالي على نحو متزايد.

سواء بقبول «الأوصاف الكثيفة» أو عدم قبولها، فإن الطرائق الأدبية والجمالية تلقى شعبية واسعة في العلوم الاجتماعية والإنسانيات، في الأنثروبولوجيا، والتاريخ، واللغة الإنجليزية، يدور الحديث عن تعدد

الألوان في التفاسير، والتخييلات في النصوص، والمؤلف من حيث هو ذات، والشاعر، والمناهج الحوارية، يكتب جيمس كليفورد، وهو أنثروبولوجي، إن الإثنولوجيا الأدبية والحوارية تزيح الثبات والموضوعية. الذاتية هو اسم اللعبة. إن صوت الأنثروبولوجي «يتخيل التحليل ويحدد مكانه. والموضوعية هي إنكار إقصاء البلاغة...»(٢٩). إن الأنثروبولوجي لا ينطق، ببساطة، لكنه ككاتب، يسهم في الخطاب حول التصوير.

إرنست جيلنر أنثروبولوجي جامعة كامبريدج الراحل، كان ينظر إلى هذا الأمر بفزع لا يخفيه. وكليفورد ـ حسبما يقول جيلنر ـ أنكر دراسة المجتمعات والثقافات الأخرى... «كليفورد ليس معنيا بالنافاجو أو النوير أو أهل التروبيان، إنه معني بما يقوله الأنثروبولوجيون عنهم...»، من هنا فإنها خطوة صغيرة نحو «دراسة ما يقوله كليفورد عما قاله الآخرون...»، أي تحليل تصوير التصوير لما هو مصور. هذه الخطوة ـ كما يلاحظ جيلنر ـ قد قُطعت. وعند جيلنر فإن هذا كله يؤدي إلى قيام أنثروبولوجيا نرجسية وغائمة وقاصرة... «أما ما تعنيه للأدب، فلا يعنيني...»(٣٠).

وما تعنيه في الأدب وثيق الصلة بالموضوع، على أي حال. فالزعم بالأدبية أو الشعرية يتضمن التخلي عن الحقائق العلمية، وبالمقابل فإن هذه القطعة من العمل تتحول إلى قطعة أدبية. ولكن كيف يمكن أن تتحول الأوصاف «الكثيفة»، وعدم الثبات، أو المنظورات المتعددة، إلى شيء من الفن أو الأدب؟ هل يمكن اختزال الفن والهبوط به إلى تلك الإستراتيجيات والمعادلات التي يضعها أصحاب مزاعم ما بعد الحداثة هؤلاء؟ هل تلك الأوصاف الكثيفة هي ما تميز كتابات كافكا؟ وهل جويس حواري؟ حتى لو صلحت بعض هذه المصطلحات فهي لا تعي جوهر الفن.

ولنضع الأمر على نحو آخر: إن الأنثروبولوجيا الأدبية أو التاريخ الأدبي ليس أدبا، ولا يقرأ على أنه أدب. والحقيقة أن باحثي ما بعد الحداثة يُقرأون بأقل مما يقرأ أسلافهم الأكثر علمية الذين يدينونهم. ويجب ألا نفهم «عدم القابلية للقراءة» على نحو مبسط، فالأعمال الأدبية ليست

دائما يسيرة القراءة، ولكن لا أحد يستطيع أن يخلط بين فوكنر أو جويس وبين أدب ما بعد الحداثة، الذي هو غير قابل للقراءة بالمعنى الدقيق، ولأنه مليء بالرطانة، لأنه نصف مكتوب. إن هذه الكتابات لا تشير إلى ثبات الأدب، بل إلى انطفائه.

وليس الموضوع، ببساطة، موضوع أسلوب، لكنه يتعلق بمقولات الحقيقة. للفن أيضا حقيقته، لكن هذا ما يتم تجاهله، ويبالغ دارسو الأدب الجدد في إطراء منهج فني لن يعود بفائدة لا على الأدب ولا على الفهم الدقيق للأدب. وممارسو هذه الموضة الأدبية يضفون صبغة جمالية على الواقع، وينحط الفن إلى نظريات عن الفن، ويصبح الأنثروبولوجيون أدبيين والمؤرخون خياليين. وعلى أي حال، ليس هذا فنا، لكنها صورته الزائفة، إنه ادعاء أن تكون فنا، كما لو أن تعدد المنظورات والكتابة التي مرجعها الوحيد الذات تمثل الفن. علاقة أدب ما بعد الحداثة بالأدب هي تماما علاقة بطاقة بريدية عليها صورة كنيسة بالدين.

وأساتذة الأدب الجدد قد تخلوا عن الحقيقة من أجل الفن، ثم تخلوا عن الفن من أجل فهم الفن. وهم في تمردهم على العملية أبدلوا القيم وتقبلوا المصطلح. ما هو موضوعي رديء وما هو ذاتي جيد. باسم الهدم أرسلوا الفن إلى ذلك المستودع المسمى بالذاتية، وأبقوه حبيسا هناك لزمن طويل. لكن الفن ليس هو، ببساطة، الذاتية وتعدد المنظورات والأوصاف الكثيفة، بل إنه أيضا يشارك في الحقيقة، ويُلمح إلى الحرية والسعادة. ولهذا السبب قاوم شعراء مثل ووردزورث ذلك الحديث العرضي عن الفن باعتباره ذوقا، كما لو أن الشعر لا يشارك في الحقيقة والاستبصار. كتب ووردزورث في تقديم «قصائد غنائية»: «هي لغة الناس حين يتحدثون فيما لا يفهمون. الذين يتحدثون عن الشعر كما لو كان تسرية ومتعة كسولا، والذين سيجادلون بشدة حول «الذوق» للشعر كما لو كان شيئا تافها مثل الذوق لرؤية الرقص على الحبال...».

لا يتحدث ووردزورث باسم كل الشعراء أو الفنانين أو باسم الفن ذاته، لكنه يكشف عن خصيصة في الفن لا يكاد يشير إليها أنصار المناهج الأدبية: حقيقته. فهدف الفن ـ على حد كلماته ـ «هو الحقيقة، لا الحقيقة

الفردية والمحلية، ولكن العامة والفعالة، والتي هي ليست في حاجة إلى شهادة خارجية، لكنها حية في القلب تحملها العاطفة، الحقيقة التي هي شهادتها، والتي تهب القوة والقداسة للمحكمة التي تتقدم إليها ...»[٣١].

* * *

حقق كثير من الدارسين والأكاديميين الرخاء عن طريق العمل بالهامشية (بيزنس الهامشية)، وتخلصوا مع مخزونهم القديم بطيء البيع. وفي هذا البيع بالتخفيض، تخلصوا من المفهومات التي تلمح إلى الاستثارة في العالم القديم، أو اليوتوبيا خارج ـ هذا ـ العالم. إن الخطوط الجديدة تضيق بتلك العالميات الحرون، والهندسة ذات المقاس الموحد الملائم للجميع، والمواد الجديدة مصممة بحيث تناسب الأسواق المحلية، وهي ـ بالتالي ـ أصغر وأيسر في التناول وأكثر نقاء.

وتفضيل ما هو محلي وخاص أمر لطيف، بل يلقى الترحيب. فما الخطأ في تفضيل ما هو متفرد وعدم الثقة بما هو عالمي؟ على المستوى القريب: لا شيء، ولكن بتوالي الزمن سيحقق الشك فيما هو عالمي انتقامه. برغم بلاغة الهدم، فإنه يقود المثقفين إلى طريق الإذعان، دون فكرة مؤكدة عن الحرية أو السعادة، لا يكاد المجتمع الأفضل يستطيع الحياة من دون تخيل، وفي ذبول اليوتوبيا، وأولئك الذين يحتفون بالاختلاف ولا يثقون بالعالميات لا يستطيعون أن يفكروا فيما وراء الإمكانات التي يتقاذفها التاريخ، وهي في أفضل الأحوال، تتفهم أي شيء متفرد أو غير غربي، وفي أسوئها تؤسطر ممارسات هي موضع تساؤل.

وهي كذلك تتخلى عن الرغبة في الحكم. والفكر السياسي إذا جُرِد من فكرة ثابتة للحقيقة أصبح مظلما كثير الضباب. والأساتذة الجدد يتبجحون بجسارتهم النظرية لكنهم يسقطون في مهاوي عدم الوضوح، وهم يخلطون بين عمق التفكير والتركيب أو التعقيد، وأنصار نظريات الحافة القاطعة لا يعترفون بالتركيب كمرحلة في عملية التفكير، ولا يقرون الاشتراك في المعنى كمكون في الحياة والمجتمع. إنها تصبح الهدف أو الخلاصة، والدليل على الفطنة النظرية.

ومن المؤكد أن هذا الموضوع يتطلب مناقشة موجزة. كل الفلسفات تهتم بالعلاقة بين العالميات والخصوصيات، أو بين ما هو عالمي وما هو خاص، وليس ثمة صيغة واحدة تحكمها. وفي مجال الأخلاق والسياسة فليست المسألة أقل تعقيدا. هل هناك نظم عالمية في العدالة والحقوق؟ وإذا كانت موجودة، فهل يجب استخدامها لنقد ممارسات وقوانين خاصة، إن قضية مثل قضية سلمان رشدي المؤلف الإنجليزي الهندي تركز هذه الموضوعات النظرية، بقدر ما يبدو أنها تضع فكرة عالمية عن الحقوق الإنسانية ضد المعتقدات الخاصة بأمم إسلامية عدة: فروايته «آيات شيطانية» التي صدرت في العام ١٩٨٨، قد أثارت اضطرابات في الهند، كما خضعت للرقابة في بلاد عدة.

وإيران في المقدمة: أصدر آية الله خُميني حكما بالإعدام على رشدي «وكل هؤلاء الذين اشتركوا في نشر الكتاب...» إنني أدعو كل المسلمين الغيورين إلى إعدامهم سريعا، حيثما وجدوا، حتى لا يتجرأ شخص آخر على إهانة المقدسات الإسلامية، ولتشجيع هذا الحكم قامت جماعة من المؤمنين المدافعين عن الدين بتخصيص جائزة دنيوية قدرها مليون دولار للشخص أو الأشخاص الذين ينجحون في تنفيذه[٣٢]. من ذلك الحين يعيش رشدي في عزلة وسط حراس مسلحين، لكن هذا لم يوقف الاعتداءات على مترجميه وناشريه... «ففي اليابان قتل مترجم وفي إيطاليا لقي مترجم عدوانا أصابه بجراح تهدد حياته... وفي تركيا لقي سبعة وثلاثون شخصا مصارعهم... في هجوم إرهابي استهدف ناشرا نشر «الآيات الشيطانية» في صحيفته...»، هذا ما يقرره ويليام ينجارد، ناشر رشدي النرويجي، الذي جرح هو نفسه جرحا خطيرا في محاولة لاغتياله[٣٣].

إذا كانت قضية رشدي اختبارا فسيخفق فيه مثقفون غربيون كثيرون[٣٤]، أو بتعبير روبرت هيوز: «فشل الأكاديميون الأمريكيون في الاحتجاج الجماعي...»، ويعزو هذه الاستهانة إلى نسبية صحيحة من الوجهة السياسية، يعني الحجة القائلة بأن «ما يفعلونه في الشرق الأوسط هو «ثقافتهم»[٣٥]. وقد لا يكون هذا عدلا، لكن كتابات الأكاديميين اليساريين عن رشدي تتسم بالحذر وتخوف الوقوع في الخطأ. حين يواجهون صراعا له حواف حادة، يلوذ المثقفون المناضلون أصحاب

المفهومات المشحونة شحنا عاليا، يلوذون بالرطانة والتفاهة. ليست المسألة أن المثقفين اختاروا الجانب الخاطئ في قضية رشدي، لكنهم لم يختاروا أي جانب على الإطلاق[٣٦].

وهذا يسري حتى على بعض من أفضل المفكرين وأكثرهم صفاء مثل تشارلس تايلور الذي أثار نقطة أن المعيار الغربي للحرية قد لا يكون ملائما في الخلاف حول قضية رشدي: «غني عن القول إنه يجب أن تكون هناك حرية تامة في النشر...»، هذا ما يثبته تايلور مباشرة، لكنه يتراجع عنه مباشرة كذلك: «إن هذا ينطبق علينا...» يعني أهل أمريكا الشمالية والأوروبيين. أما في إيران والهند وأماكن أخرى، فإن أمورا أخرى، تتدخل، وربما لا نجد «مبدأ مجردا» عن الحرية يمكن تطبيقه. إن المجتمعات المختلفة تحكم بأشكال مختلفة على ما يحدد مسألة التجديف أو الإهانات المشينة. والوقوف فوق وخارج «الشروط المحلية» متمسكا بمعيار مفرد فإن هذا يتضمن تأكيدا «لسيادة الغرب».

يقول: «أعتقد أنه من التضليل الزعم بتوحيد المعيار الثقافي المستقل حول ما هو ضار...» إلى أين تقود تايلور هذه الأفكار الحكيمة؟ إلى لا مكان. يقول: «حيث إنه ليس هناك تعريف عالمي لحرية التعبير... فإننا سنعيش وسط هذا التعدد... وهذا يعني قبول حلول في بلد معين لا تنطبق على بلاد أخرى...» في مواجهة خطة ترعاها الدولة لاغتيال روائي، يدعو هذا الفيلسوف عميق الإيمان بالليبرالية إلى القبول و «درجة من درجات التفهم»، وينهي أفكاره عن رشدي بكليشيه مخدر للعقل: «كي تعيش في هذا العالم العسير، فإن على العقل الليبرالي الغربي أن يتعلم كيف يتفهم أكثر...[٣٧].

وإذا كان الأفضل يقول القليل، فإن الباقين سيقولون أقل. في نظرة موجزة إلى الجدل حول «آيات شيطانية» يلخص فيجاي ميشرا وبوب هودج، وهما أستاذان للأدب، نصف دستة من المناقشات حول رشدي، ويصلان إلى هذه النتيجة المدوية: «هذه هي النقطة الأساسية في المسألة. في اللحظة التي تبدأ فيها الثقافة السائدة في وضع الخطوط الفاصلة بين الأنواع (رواية، تاريخ، سياسة، مسرحية بعد ـ حداثية)،

فإن النص يتحول إلى موضوعات منفصلة لها معانٍ ونتائج منفصلة، بالتعبيرات السياسية إن «آيات شيطانية» لم تعد عملًا من الأدب بعد الكولونيالي، بل أصبحت عملا من أعمال ما بعد الحداثة»، كأنما بدا لهما هذا القول جريئًا فتراجعا عنه، ولاحظا أن ثمة «مُنظِّرا عميق التفكير» رأى في «مقالة موحية» أن العمل «بعد حداثي، وبعد كولونيالي في الوقت ذاته...»(٣٨).

ويثير جيم ماك جويجان مسألة كيفية استجابة «مثقفي اليسار الليبرالي» لقضية رشدي، وماذا كان عليهم أن يفعلوا. وبعد أن أجرى مسحا شمل كل أطراف القضية لم يمض لأبعد من الدعوة إلى الحوار، وهذا أمر ملح بشكل خاص «حيث إن تكوين رشدي الخاص يجعله داخل ثقافة النخبة الغربية، وهذا يفصله فصلا حادا، بالأحرى، عن الثقافة الشعبية السائدة بين الجماعات المسلمة في بريطانيا وسواها...»، وفيما يرى ماك جويجان فإن رشدي قد أخفق في التواصل... و«حقيقة الأمر أن «الآيات الشيطانية» لم تكن موجهة أبدا للمسلمين العاديين في بريطانيا...»، كما لو أن الرواية في حاجة إلى تصديق شعبي، أو يتعرض كاتبها للإعدام، وينهي ماك جويجان مناقشته بعظة أخلاقية بعد حداثية، فيدعو إلى «الوعي الذاتي حول المشروع التفسيري ذاته...»(٣٩).

وقد خصصت جاياتري س. سبيفاك مقالة عن قضية رشدي، تجنبت فيها، بلباقة، أي وضوح. وبأسلوبها المتفرد راحت تقتبس عن نفسها: «في مواجهة قضية سلمان رشدي... كيف يمكننا أن نقرأ؟ لقد قلت دائما، وقلت هنا، في الفصل الثاني إن نص المسرح (التراجيدي، وأحيانا الهزلي حول إطلاق العنان للنزوات والأهواء) لما بعد البنيوية، هو «الجانب الآخر...»، ولكي تثبت هذه الأفكار تلقي في الجدل الدائر حول رشدي بحكاية «شهبانو»، وهي سيدة هندية مسلمة مطلقة، رفعت قضية ضد زوجها السابق تطالبه بعون مادي، و وسط استحسان الهنود، حكمت المحكمة العليا لمصلحتها. لكن شهبانو ، التي تغيرت مشاعرها، احتجت على هذا الحكم باسم الإسلام. وعند سبيفاك فإن هذه القضية الملتوية تضيء قضية رشدي:

«مرة أخرى، إنني أؤكد هذا الارتباط غير المحتمل ـ عن طريق العكس ـ خُميني كمؤلف زائف، وشهبانو، غير الزائفة، وهي تحدد مكان الأثر الملموس عند المنبع: إنفاذ الدعم الجماعي بإسقاطه على وكيل مفرد له غرض مقدس، وإنفاذ المقاومة الجماعية بإزاحة رقيب صبور مظلل بالاستطرادات.

وتضيف، كما لو كانت كل هذه الجمل السابقة لم تكن واضحة بما يكفي: «فقط إذا نحن اعترفنا بأننا لا نستطيع ألا نريد حرية التعبير، كذلك هذه التجريدات العقلية المعيارية الخاصة الأخرى، والتي نستطيع أن نراها، نحن في الجانب الآخر، كأنها تعمل على تبرئة المتهم بإثبات أنه كان في مكان آخر وقت حدوث الجريمة، عندها فقط نستطيع أن نعيد تقنين هذا الصراع باعتباره العنصرية في مواجهة الأصولية، الشيطانية في مواجهة التنصل والإنكار...»(٤٠).

إن العجز عن الكتابة جملة، والعجز عن إصدار حكم سياسي صريح، يمكن أن يكونا مرتبطين، وهذا ما يسطح ليس فقط الصراعات الكبرى مثل هذا الذي دار حول عمل رشدي، ولكن أيضا المسائل الصغيرة. ويندي براون: مُنظِّرة سياسية مناصرة للمرأة تذكر أنه في مدينتها الجامعية الليبرالية جدا (سانتا كروز، فيلادلفيا) أجاز المجلس الحاكم قانونا محليا يحظر التفرقة على أسس «التوجه الجنسي، الجنس المتعدي، السن، الطول، الوزن، المظهر الشخصي، الخصائص الفيزيقية، العنصر، اللون، العقيدة، الدين، الأصل القومي، الأسلاف، العجز، الحالة الزوجية، الجنس أو النوع»، ويبدو أن هذا يشمل كل الأسس، لكن القانون دفع براون إلى غضب نظري جامح، لا لأنه يؤكد شعار الليبرالية، ولكن لأن السيطرة مطلقة السراح.

وحسبما تقول الأستاذة براون، فإن أصحاب العقول الزلقة هؤلاء، المقيمين في سانتا كروز، قد نسوا «فوكو» الخاص بهم، فهذا القانون يهبط بالبشر إلى مستوى الخصائص التجريبية «كما لو أن وجودهم كان جوهريا وحقيقيا، وليس نتيجة سلطة قاهرة ومتحولة ومؤسسة... فهل قام واضعو القانون بمذاكرة واجباتهم المنزلية النظرية؟ هذا مثال تام لكيفية تحول لغة الاعتراف لتصبح لغة منافية للحرية، وكيف يصبح منطوق اللغة، في سياق خطاب ليبرالي منضبط، مركبة للإخضاع.

هذه المفكرة المقدامة تجد كارثة في سانتا كروز: «أود أن أقول... إن هذا القانون هو عَرَض لسمة من سمات «رغبة» الهوية المسيَّسة في النظم الليبرالية البيروقراطية، وهي أن تحتبس هي ذاتها حريتها الخاصة، ورغبتها في أن تدون في القانون وفي سواه من السجلات السياسية آلامها التاريخية والراهنة، بدل أن تستحضر المستقبل المتخيل للسلطة التي ستضعها...»[٤١].

إن الطيران من العموميات، بدفع أفكار بسيطة عن السلطة والتاريخ، يشل التفكير السياسي. وفي نهاية القرن العشرين ينخع مفكرو الطليعة أكثر الأفكار أولية كما لو كانت اختراقات ثورية. فكرة أن التاريخ مركب تقدم كأنها آخر الأخبار، وفكرة أن منظورات كثيرة تشكل العالم تُكتشف من جديد.

كل هذا مكتوب في تلك اللغة المتخثرة للأكاديميين الجدد، الذين يسخرون غالبا من التماسك باعتباره قهرا للا مفر منه. تكتب منظِّرة نسوية: «إن مطلب التماسك يقتضي استبعاد أي عناصر ـ مثل الاشتراك في المعنى والصراع والتناقض ـ تهددالتماسك»، وكأن ماركس أو هيجل لم يناقش أيهما الصراع بتماسك. وتواصل جانيت ر. جاكوبسن ـ التي تقوم بتعليم الدراسات عن المرأة ـ تصوير نقطتها، في ذلك الأسلوب الشهير لمفكري ما بعد التماسك:

«إنني لا أحرض ـ ببساطة ـ على خطاب يضع في البؤرة كل الفروق في الوقت ذاته بطريقة ما، حركة مع ميول إضفاء العالمية يمكنها أن تعيد وضع خطاب مفرد عن طريق إعادة تصنيف مواقع متعددة من النضال، أنا بالأحرى، أقترح أنه بقراءة التعددية والتناقض الوجداني قد يكون ممكنا أن نعلن «نقاط التقاطع» في الفروق، أي النقاط التي تلتقي عندها عمليات عدة من التمايزات الاجتماعية كي تشكل روابط من أشكال القهر، إلى جانب مساحات بين شقوق التمايزات...»[٤٢].

إن المفكرين اليساريين ـ في لون من جنون الفكرة الواحدة يطابقون بين مقولة إن السلطة قوية ونافذة، والفرضية القائلة إن السلطة هي كل شيء، كما لو أن هذه الأخيرة فكرة هدامة. تقول عبارة نمطية كتبها

اثنان من ممارسي الدراسات الثقافية: «في هذا الكتاب نقدم هذه الدعوى المخزية: «كل شيء» في الحياة الاجتماعية والثقافية هو أساسا، على اتصال «بالسلطة»، السلطة هي في مركز السياسات الثقافية... ونحن إما أننا موضوعات فاعلة... أو أننا خاضعون... للآخرين...»(٤٣).

دعوى مخزية؟ إنها حكمة والشوارع الخالية: «المال يتكلم...»، «الكلام النهائي...»، «أنت إما معنا وإما علينا...»، «إنه ما تعرفه» ذلك هو الاعتقاد الذي تتولد عنه رؤية لعالم من هم داخل السلطة ومن هم خارجها، الذين هم على القمة والذين هم في القاع، وهم جميعا فيما وراء الخير والشر. وإذا كان التاريخ هو فقط حكاية صراع عصابات السلطة لوجب أن يبدأ كل فصل بالصراع على السلطة، وأن ينتهي بالدم. وهذا هو الأمر في الغالب، فهؤلاء خارج السلطة يقدمون نفس برنامج أولئك الذين في السلطة، عدا أنهم يقدمون قوائم مختلفة بالأفراد الذين تطلق عليهم النار أو يلقى بهم في السجون. ومسألة أنها حكاية متكررة لا تحول الحقيقة إلى نقد.

وقد ضاعف فوكو من جرعة الكلبية بفكرته عن السلطة الكلية، لا الجزئية. وقام هؤلاء الذين تبعوا فوكو بتفتيت الأفكار المحدودة عن السلطة والسياسات التي تحددها الدولة، وامتدت السلطة كي تحيط بكل المجالات بما فيها المفهومات والقواعد والصور والمقولات. فكل شيء مشبع بالسلطة والسياسة. الحقيقة ذاتها من وظائف السلطة. يكتب عدد من أنصار أدب «ما بعد الكولونيالية»: «الحقيقة هي ما يُعتَبر حقيقيا داخل نظام من القواعد في خطاب خاص. السلطة هي التي تقوم بإلحاق وتحديد واختبار الحقيقة... الحقيقة لا توجد أبدا خارج السلطة...»(٤٤).

يقول فوكو: «أن تقول بأن كل شيء سياسي... هو تأكيد لكلية القدرة في علاقات القوة... فيما يتعلق بالتقنيات الجديدة والشاملة للسلطة المرتبطة بالاقتصاد متعدد القوميات والدول البيروقراطية، فإننا يجب أن نعارض عملية التسييس التي ستتخذ أشكالا جديدة...»(٤٥). في هذا المنهج تصبح اليوتوبيا اسما آخر للسيطرة. كتب فوكو: «ينسب مؤرخو



الأفكار عادة الحلم بمجتمع كامل إلى الفلاسفة والمشرعين في القرن الثامن عشر، ولكن كان هناك أيضا حلم عسكري بالمجتمع... تروس خاضعة بدقة شديدة للماكينة...»(٤٦).

وقد ألهم البحث عن سلطة كلية الحضور بعض الأبحاث الأصيلة، كما فتح كل الأبواب أيضا أمام شبه الدراسات التي تعيد اكتشافها السلطة دون توقف. وتقليديا فإن الفكر السياسي قد بدأ - لا انتهى - بالتعرف على السلطة. والآن تبدو حقيقة السلطة كما لو كانت استبصارا باهرا. وقد طرح الفصل الثالث من كتاب روسو «العقد الاجتماعي» التساؤل عن «حقوق الأقوى»، وكما صاغه روسو، فإن العبارة هراء خالص: «إن الاستسلام للقوة هو فعل من أفعال الضرورة...»، وليست هناك أي حجة يمكن أن تقوم كي تسلم حافظة نقودك إلى مغتصب يشهر المسدس في وجهك، ولكن... أين الحق؟ إذا كانت القوة تخلق الحق، فإن الأثر سيختلف مع اختلاف السبب، وكل قوة أعظم من الأولى ستخلفها في الحق... ولكن... أي نوع من الحق هذا الذي يتلاشى حين تخفق القوة؟»(٤٧).

إن القدرة على التمييز بين ما هو كائن وما يجب أن يكون، وهي الشرط الضروري للفكر السياسي، تتضاءل، وحقيقة السيطرة متعددة الوجوه والأنواع صعقت المفكرين الليبراليين واليساريين ودفعتهم إلى تكرار القول المبتذل بأن كل المقولات خادعة. والمنظِّر السياسي يهزأ بالتجرد أو عدم الانحياز ويعتبره عباءة للسلطة. يكتب أريس م. يونج: «إن فكرة التجرد تعطي الشرعية للتراتبية في عملية اتخاذ القرار، وتتيح لموقف صاحب الامتياز أن يبدو كأنه موقف عالمي...»(٤٨)، وبقدر ما أن النزاهة نادرا ما تكون نزيهة، بل هي لا تكون كذلك أبدا، فقد وجب أن توضع على الرف. كل المقولات العالمية تستخدم كأدوات للسلطة في التاريخ، وحيث إنها لا يُعترف بها على نحو موحد، فهي زائفة.

والأفكار المبتذلة عن التاريخ تضيف أفكارا مبتذلة عن السلطة، فالنقاد يلاحظون بغير انقطاع أن التنوع الثقافي على مستوى العالم يثبت أنه ليس ثمة فكرة أكثر صدقا من فكرة أخرى، كما لو أن حقيقة العبودية تبرر ممارستها. وقد أعلن أدورنو أن العقل البورجوازي المتأخر عاجز عن فهم

الصحة والأصالة في الوحدة والاختلاف الواقعين معا[٤٩]. ولكي نضع الأمر على نحو أوضح، فإن الحقيقة التي يفكر الجميع بأنها صدرت عن مكان ما (الأصل) لا تصلح حجة لزيفها (الصحة)، ولا أن شيئا ما غير صحيح لأنه لا يلقى الاعتراف على نطاق عام، أو لأنه يساء استخدامه. وقد يبدو هذا واضحا، لكن الدارسين ذوي الميول اليسارية يحاجون دائما بأن السلطة الكونية والتعقد ينفيان العالميات.

يقول محررو مجموعة مختارة من الأدب الهامشي إن «مفهوم العالمية» يستبعد الشعوب المستعمرة» وخرافة العالمية بالتالي هي إستراتيجية أولية للسيطرة الإمبريالية... وافتراض العالمية ملمح أساسي في بناء السلطة الاستعمارية لأن السمات «العالمية» للإنسانية هي سمات هؤلاء الذين يشغلون مواقع الهيمنة السياسية...»[٥٠].

وتقع هذه الأفكار على آذان صاغية، يختار هؤلاء المحررون أنفسهم مقالة للروائي النيجيري تشيوا آتشيبي، يبدو فيها غاضبا وهو يوجه الاتهام بأن الأدب الغربي غالبا ما يعتبر «عالميا»، في حين لا يعتبر الأدب الإفريقي كذلك... «إنني أود أن أرى كلمة «العالمية» هذه وقد حُظر استخدامها تماما في المناقشات عن الأدب الأفريقي، حتى يأتي اليوم الذي يكف فيه الناس عن استخدامها كمرادف لتلك النظرة الضيقة المحدودة التي تمجد الذات من جانب أوروبا..»[٥١]، وفيما يتعلق بالموسيقى أو الشعر أو الرواية، فمن السهل أن تتضاعف هذه المشاعر، فالفنانون أو الكتاب في أمريكا الجنوبية أو أفريقيا أو آسيا يعترضون، بحق لأنهم يعتبرون دون أن يكونوا عالميين.

وعلى أي حال، فإن امتداد هذا النقد من الفن إلى السياسة والفلسفة والعلم موضع تساؤل على الرغم من أن الموسيقى أو الشعر لهما خصوصية ثقافية، فإن هذا أقل صحة بالنسبة للحقائق العلمية والمبادئ الفلسفية. هل حقوق الإنسان غير صحيحة لأنها موضع انتهاك أو تجاهل أو لأنها ليست معروفة؟ وإذا كانت لا يعترف بها هل يعني هذا أنها زائفة؟ «إن الحقيقة صحيحة أيضا عند هؤلاء الذين يناقضونها أو يتجاهلونها أو يعلنون عدم أهميتها...»، هذا ما قرره ماكس هوركهيمر دفاعا عن فكرة أصبحت مهجورة تقريبا[٥٢].

وعند الأكاديمي الحديث، فإن التنوع التجريبي يعني تعدد الحقائق، والاستعمار يفرخ حقائق «عالمية». تقول باحثة أنثروبولوجية هي آن - بيلنداس. بريس إن «حقوق الإنسان قائمة على بناء ثقافي». الذين يراقِبون ويراقَبون يتشاركون في واقع مركب، ماذا يعني هذا؟ «ليس هناك موقع موضوعي يمكن منه قياس حقوق الإنسان قياسا صحيحا...». والنتيجة؟ «هذا يجب أن يعارض، على نحو أساسي، الممارسة السائدة المتمثلة في «سجلات حقوق الإنسان» في دول معينة (عن طريق منظمات مثل «مراقبة حقوق الإنسان Human Rights Watch» و«منظمة العفو الدولية Amnesty International» و«اللجنة الدولية لرجال القانون International Commission of Jurists») ،لأن هذه التقويمات هي جزئية ومنحازة وناقصة بشكل دائم...» (٥٣).

ويهاجم باحث يقظ معاد للاستعمار «الرياضيات الغربية» من حيث هي «السلاح السري للاستعمار الثقافي»، والسبب مألوف: فالرياضيات الغربية، برغم زعمها بالعالمية، هي في حقيقتها أداة للقهر والسيطرة... «بافتراضات العالمية والحيدة الثقافية» فُرضت الرياضيات الغربية على «الثقافات الأهلية»، وعلى أي حال، فإن العالم قد أنتج نظما أخرى للحساب مساوية في الصحة.

وحسبما يقول أستاذ التعليم آلان بيشوب «فإن كل الثقافات قد ولدت أفكارا رياضية، تماما كما ولدت اللغة والدين والأخلاق والعادات ونظم القرابة...»، وثمة نظم رياضية أخرى بديلة، وعلى سبيل المثال، فقد عرف أهل «البابوا» في غينيا الجديدة حوالى ستمائة نظام من نظم الحساب، منها العد بالأصابع، وبإشارات الجسم، وبالحبال المعقودة، وبالخرز، وسواها، وهذا يعني ضرورة الاعتراف «برياضيات عرقية» من حيث هي «نظم للأفكار الرياضية أكثر محلية وخصوصية»، خارج أو ضد التيار الرئيسي في الرياضيات...»(٥٤).

وثمة نصير آخر «للرياضيات العرقية» يستنكر المنهج «المتمركز حول أوروبا» وادعاءه. يكتب مارسيلو س. بوربا، وهو معلم للرياضيات، «أن الرياضيات الأوروبية هي «تكوين تاريخي» وبالتالي ، فإن «الرياضيات الأكاديمية» ليست عالمية...»، وتفضلها بكثير «الرياضيات العرقية» التي

طورتها ثقافات مختلفة، والحساب المحلي يتجاوز الرياضيات الأكاديمية «لأن الرياضيات العرقية التي تطورها جماعة ثقافية معينة إنما ترتبط بالعقبات التي نشأت في هذه الجماعة»(٥٥).

إن الملاحظات التجريبية عن الرياضيات المختلفة والممارسات العلمية في شتى أنحاء العالم لا يكاد يمكن معارضتها، ولا تؤدي إلى نتيجة أن كل مجتمع يستطيع، ويجب عليه، أن تكون له رياضياته المتفردة، والقول بأن العقبات المحلية لابد أن تؤدي ـ بالضروري ـ إلى حلول فعالة هو قول بالوهم. ترفض ميرا ناندا، وهي كاتبة في العلوم، النتائج الثقافية والسياسية لهذا الموقف، فهي تخرب «الكوزموبوليتانية» أو «التوجه نحو العالمية» وتشجع سياسات ملتبسة، وتقتبس عن عبدالسلام، العالم الباكستاني الحائز جائزة نوبل في الفيزياء، تأكيده لعالمية العلم.. «ليس ثمة شيء اسمه العلم الإسلامي، وليس ثمة شيء اسمه العلم الهندوسي، ولا علم يهودي، ولا علم كونفوشيوسي... وفي الحقيقة أيضا، ولا علم «غربي»... (٥٦).

وترى ناندا، وهي من الهند، أن نقد عالمية العلم إنما يدعم أكثر الاتجاهات والجماعات تخلفا وتراجعا، فالقومية الهندوسية «في بلدي الهند لاشك قد أفادت من المناخ الثقافي الذي يجنح فيه، حتى الذين يفترض أنهم مثقفون ونشطون يميلون إلى اليسار، إلى تناول كل الأفكار الليبرالية والحديثة باعتبارها «غربية»، غير أصيلة، ومن ثم لا تلائم الهند...» وهي تلاحظ هذه «المفارقة الحزينة» التي تتمثل في أن «أكثر المثقفين راديكالية في الغرب، مثقفي الحافة القاطعة، هم الذين يقدمون الذخيرة الثقافية للقوميين المتطرفين عندنا...»(٥٧).

من هنا، وثبة صغيرة إلى واقعة «سوكال»، وهي حادثة ثقافية تغذت على فكرة أن العلم أقل من أن يكون عالميا: في ١٩٩٦ نشر معلم للطبيعة في جامعة نيويورك في مجلة مهمة للدراسات الثقافية هي «النص الاجتماعي» (Social Text) مقالا طويلا يدعو فيه إلى رياضيات جديدة وفيزياء جديدة، بتباهٍ كبير ومعرفة، هاجم آلان سوكال «الدوجما» التي ما تزال سائدة بين العلماء بأن «هناك عالما خارجيا موجودا» يمكن تقنين

خصائصه في قوانين عالمية. واقترح، بدلا منه، علم ما بعد الحداثة، الذي يقر بوجود حقائق ومناهج عدة.

كتب سوكال، مقتبسا عن مرجع آخر: «وثمة محك بسيط لتقويم العلم بعد الحداثي، هو أن يكون متحررا من الاعتماد على مفهوم الحقيقة الموضوعية..»، وقال إنه مثل الفن والفلسفة، فالعلم كله تاريخي، وإن كان قلة من العلماء هم من يعترفون بهذه الحقيقة، «بدل ذلك، فهم يتعلقون بالدوجما التي فرضتها سيطرة ما بعد التنوير على المثقف الغربي»، والتي تقضي «بوجود عالم خارجي، له خصائص مستقلة عن أي كائن إنساني»، ولسوء الحظ، مازال العلماء يعتقدون بأن الإنسان «يمكنه أن يحصل على معرفة موثوق بها»، عن هذا العالم عن طريق «وسائل موضوعية».

وبعد أن اقتبس ما قاله دريدا عن أينشتين، ضرب مثالا عن المنهج التاريخي بأن أي «نقطة مكانية ـ زمانية» يمكن تحويلها إلى نقطة أخرى، ومن ثم يتآكل «التمييز بين المراقب وموضوع المراقبة»، «علامة II عند إ قليدس، وG عند نيوتن، كان يعتقد في السابق أنهما دائمتان وعالميتان، واليوم يُنظر إليهما في ضوء تاريخيتهما التي لا يمكن تجنبها...»، وأنهى سوكال مقاله بالدعوة إلى «رياضيات متحررة» جديدة، وأثنى على المفكرين المناصرين للمرأة الذين أدانوا الرياضيات الغربية من حيث إنها «رأسمالية، بطريركية، ذات طابع عسكري...»[٥٨].

كان هذا المقال خدعة. كيساري وفيزيائي أراد سوكال أن يعرض اللغو الذي يعتقد به كثيرون من اليساريين الحَرْفيين عن العلم، خاصة تلك الأفكار الرخوة عن تاريخية المعرفة العلمية، ولهذا الهدف اخترع مقالة تافهة تهيل الأوحال على الدراسات الثقافية، وأوضح سوكال «للنيويورك تايمز»: «قمت بتصميم هذه المقالة حول أكثر الاقتباسات سخفا عن الرياضيات والفيزياء، لأكثر الأكاديميين شهرة (في الدراسات الثقافية)، واخترعت مناقشة تمتدحهم وتربط بينهم...»، وأضاف إن هذا كان عملا سهلا لأنه تجاهل «معايير الدليل والمنطق»[٥٩]، التي تحبها مجلة «سوشيال تكست».

بعدها تدافع المحررون وسواهم من المناصرين لتحقيق أقصى إفادة ممكنة من الموقف. أدانوا سوكال، وقالوا إنه «نصف متعلم»، أو هو ببساطة متبجح، أما محررا «سوشيال تكست»: بروس روبنز و أندرو روس، اللذان أعلنا، حين نشرا هذا المقال، إنهما لا يعرفان شيئا عن العلم، فقد اتهما سوكال بأنه «مهدد» من جانب الدراسات الثقافية، كما لو أن هذا التهديد تمثل في إدانة الثقافة الرثة، وليست الثقافة الرثة ذاتها[٦٠]. وقالت نانسي فريزر: «من وجهة نظري، إن هذه الخدعة قد أطلقت شحنة قوية من مشاعر الرفض المبتهج لأنها جسدت خطا مهما كبيرا خاطئا في الشرط «بعد الاشتراكي»، «كما لو أن هذا القول قد أضاء أي شيء»[٦١]. وعَبَّر هومي ك. بهابها عن رأيه: «إن خدعة سوكال هي لون من «إخراج الانفعالات..»، لقد تقصيت في مقال سوكال إستراتيجياته البلاغية وتكويناته اللغوية، ووجدت فيه قلقا مزاحا حول «استقلال» العلم، المختلف حوله..»[٦٢].

ستانلي فيش: المدير التنفيذي لمطبعة جامعة ديوك، التي تنشر «سوشيال تكست» دافع عن محرريه: هم جميعا يؤمنون بالعالم الواقعي وسياقه التاريخي بالطريقة نفسها التي نرى بها لعبة «البيسبول» كأمر واقعي وتاريخي معا[٦٣]. فمن بوسعه أن يشك في أن «البيسبول تكوين تاريخي، ولكن هل تعد قوانين الفيزياء التي تقوم عليها اللعبة هي أيضا تاريخية، بل حتى إمبريالية؟ وأبدى مارتن جاردنر، وهو كاتب علمي، تذمره: «كأنما يريد «فيش» أن يذهل الجميع حين يعلن أن السمك (فيش) ليس جزءا من الطبيعة لكنه، فقط تكوينات ثقافية. واستجابة للضغط الواقع عليه كي يوضح هذا الرأي الغريب، يمكنه تفسير الأمر بإعلان أنه لم يكن يعني السمك «الحقيقي» الموجود هناك في الماء الحقيقي، بل كان يعني فقط كلمة «السمك ـ فيش»[٦٤].

مع وجود هواجس عميقة حول ما هو عالمي، وفقدان الرغبة في الحكم على أساسها، وفكرة مبتذلة عن التاريخ، انجرف المثقفون اليساريون نحو تيار رئيسي محافظ يضم تقليدية بيرك والرومانسية الألمانية والإقليمية الأمريكية معا. وكلها تنكر النظم المجردة والموحدة في الفكر، وترتبط، عادة، بالاستنارة الفرنسية، وتمجد ما هو خاص ومختلف.

وتصنيف هذه التيارات، ببساطة، باعتبارها محافظة، لن يكون دقيقا، فالشك في العالميات موجود في العديد من مدارس الفكر المختلفة، بما فيها البراجماتية الأمريكية الليبرالية، والنزعة التجريبية الإنجليزية(٦٥). وقدمت محاضرات ويليام جيمس لسنة ١٩٠٩ المنشورة بعنوان «عالم متعدد» ثلاثمائة صفحة من الدفاع عما هو خاص ومتفرد من وجهة نظر واحدية شاملة. والتعدد يعني أن «الأشياء» مع بعضها البعض في أكثر من طريقة، ولكن لا شيء يشمل كل شيء أو يسيطر على كل شيء(٦٦).

وتتداخل العناصر المتقدمة والمتأخرة في هذا التوجه، و بقدر ما يُدافَع عن الفرد ضد شمولية قاهرة، يتنفس المنهج أنفاس الحرية على نحو ما يبدو على سطح الرومانسية. وقد كان ثمة احتجاج ثابت على إخضاع الفرد، وغالبا التضحية به، لحساب نظام أشمل يتخلل رومانسية القرن الثامن عشر، وكما كتب أرتور أ. فجوي في كتابه الكلاسيكي «القيد العظيم على الوجود»: «في كل تاريخ الفكر، ثمة تغيرات قليلة في معايير القيمة في مثل عمق وأهمية الرومانسية...».

واقتبس لو فجوي عن لاهوتي القرن الثامن عشر فريدريش شيلير ماشر ما يصور هذه الحساسية الجديدة: استنكار التجانس وتفهم الفردية. تساءل شيلير ماشر: «لماذا يسود هذا التماثل التافه الذي يحاول أن يحصر الحياة الإنسانية السامية في نطاق صيغة واحدة لا حياة فيها؟ وهل كان يمكن أن يلقى الرواج إلا نتيجة افتقاد جذري للشعور بالخصيصة الأساسية للطبيعة الحية، التي تهدف في كل مكان إلى التنوع والفردية؟...»(٦٧).

وفي مهاجمته «لإضفاء الصبغة الدوجماتية على حب النظام الذي... يستبعد كل الاختلافات «يبدو شيلير ماشر معاصرا من الوجهة الثقافية، وهو يحدس بأن الدافع نحو التماثل يغذي العنف:

إن الحب البائس للنظام ينبذ كل ما هو غريب... لأن هذا الغريب لو وجد مكانا فستنهار الصفوف المتراصة وسيضطرب التماسك الجميل... إن جنون النظام هو المقعد الملائم لحب وفن النزاع... وستنشب الحرب ويقوم الاضطهاد... ودعاة النظام هؤلاء هم الذين

تسببوا في هذا كله... إن أنصار هذه الثقافة الميتة قد ملأوا العالم بالصخب والعنف...»[٦٨].

على أن لوفجوي الذي ابتهج بالتفهم الجديد للتنوع الفردي، سجل الخطر أيضا حين تتحول العناصر الراديكالية إلى الشك. ومديح التعدد الخصب الولود «لم يكن انتقائيا» و«التمرد ضد وضع المعايير للحياة ما أسهل أن يتحول ليصبح تمردا ضد مفهوم المعيار ككل...»، كما كتب في أوائل الثلاثينيات: «إن حب التنوع قد أسلم نفسه بسهولة للعمل في خدمة أنانية الإنسان، وفي المجالين السياسي والاجتماعي بوجه خاص، تمثلت في لون من الخيلاء الجماعية المتجسدة في القومية والعنصرية»[٦٩]، وهذا صحيح.

إن الرفض السطحي لما هو عالمي يؤدي إلى التأكيد ـ غيبا وعن ظهر قلب ـ على المتفرد والخاص، ويصبح التاريخ هنا هو التبرير العظيم. وهذا التيار من الفكر لابد أن يؤدي إلى المحافظة بقدر ما يدمر القضايا العامة الضرورية لإصدار الأحكام. وحين يعزل الكتاب والباحثون الشروط المحلية عن المقولات العالمية فإنهم يفقدون القدرة على تقويمها، ويصبحون قادة مظاهرات، قوميين وشعوبيين. بحماسة مساوية يدين راجاني ك. كانث ـ في كتابه «قطيعة مع الاستنارة» ـ خداع العالمية الغربية، ويدعو إلى محلية غير غربية. في «مجتمعات الرأسمالية الأوروبية» يشيّطن الناس أحدهم الآخر وفق مقولات عريضة، أما في العالم غير الغربي «فالناس مترابطون بعلاقات القرابة والنسب والعاطفة (كما في الأشكال القَبَلية على سبيل المثال)، وهم ـ من ثم ـ لا يستطيعون ولا يرغبون في أن يشيطنوا رفاقهم على أسس تجريدية...»[٧٠]، هل منعهم هذا من أن يقتل أحدهم الآخر؟ إن الحرب والعنف والرق ونظام الطبقات المغلقة ليست حكرا على الغرب، وهي لا تتحسن لو غرست في مواقف محلية. ويبدو أن هذا لم يحدث عند كانث.

ويشير الدارسون عادة إلى التاريخية الألمانية باعتبارها حالة كلاسيكية لتراث بدأ باحتقار العالميات وانتهى إلى الإيمان بقومية سامة وقاسية. وثمة مقالة لمؤرخ من القرن الثامن عشر هو جوستوس موزر، يقتنص عنوانها هذا المنهج: «الميل الحديث إلى القوانين والمراسيم

العامة خطر على حريتنا المشتركة»[٧١]. من موزر إلى القوميين في القرن العشرين، زعم المؤرخون أن العالميات تنتهك تعقد وتنوع الواقع الألماني، ودافعوا عن حقيقة ألمانية متفردة في مواجهة عالمية أوروبا الغربية[٧٢]. وعلى سبيل المثال، ففي منتصف الحرب العالمية الأولى، نشط لاهوتي له قدره هو أرنست ترولتش إلى القول بوجود تعاكس بين التمايز الألماني من ناحية، و«التجريد الأوروبي القائل بإنسانية عالمية متكافئة»[٧٣] من الناحية الأخري.

عدم الثقة نفسها بالعالميات انتشرت بين المحافظين والإقليميين الأمريكيين. وليست مصادفة أن يعرف نظام الرق الأمريكي باسم «المؤسسة الخاصة»، هي خاصة بقدر ما هي متباعدة عن الحقوق العالمية القائمة في كل مكان آخر [٧٤]. وظهر استدلال مشابه عند أنصار الإقليمية الأمريكية، المطالبين بالإصلاح الزراعي (the Agrarians)، على سبيل المثال، الذين دافعوا عن حياة الجنوب ضد التصنيع والتقدم في كتابهم الكلاسيكي الصادر في ١٩٣٠ «سأتخذ موقعي...»[٧٥].

ويرجع الإقليميون الجدد إلى المبادئ نفسها، فيتمسكون بحقائق محلية، وربما غير عادلة، ضد العالميات المجردة. جاء في بيان أصدرته «عصبة الجنوب» وهي جماعة محافظة مقرها الرئيسي في توسكالوسا بولاية ألاباما، أنه «خلافا لأمريكا» النظام العالمي الجديد، فإن العصبة مشدودة لا إلى قضية عالمية مثل الديموقراطية أو حقوق الإنسان، ولكن إلى ماضٍ حقيقي في المكان والعشيرة...» إن العصبة «تؤيد العودة إلى نظام سياسي واجتماعي قائم على الولاء للعشيرة والأقارب، لا إلى دولة غير شخصية مرتبطة بفكرة حقوق الإنسان العالمية...»[٧٦]، إن الخصوصية التي تبدأ باحتقار ما هو عالمي لابد أن تنتهي - بالضرورة - إلى الاحتفاء بالدم والعنصر.

مرة ثانية، تقدم قضية دريفوس المثال الكلاسيكي: موريس باريه، كان معاديا لدريفوس، أدان المثقفين باعتبارهم «مناطقة المطلق»، ورأى أنهم «مستأصَلون» دوليون يتاجرون بالمجردات مثل «العدالة» و«الحقيقة»، وأنهم «لم يعودوا - تلقائيا - يشعرون بأي علاقة تربطهم بالوطن». وبدت الخطوة التالية واضحة. كان دريفوس يهوديا، وكثيرون

من أنصاره كانوا يهودا. اليهود مستأصَلون والمثقفون يتاجرون بالمجردات، ثم يقرر بارييه: «أما عندنا نحن، فإن الوطن هو ترابنا وأسلافنا. إنه أرض موتانا...» من الناحية الأخرى، عند المثقفين اليهود، فإن الوطن هو «فكرة» أو «ميل إلى التدمير»(٧٧).

العاطفة نفسها كانت وراء الرجعيين الألمان، مثل أرنست فون سالومون الذي اغتال رجل الصناعة اليهودي راثنيو في السنوات الأولى من جمهورية فيمار: «إن المثقف يتحدث ويكتب مستخدما «أنا». إنه لا يحس أي ارتباط. إنه يسبب التفكك... أما «نحن» المؤكدة للجيل الجديد فهي إدانة واضحة للنزوع نحو الثقافة. هذه الـ «نحن» للجيل الشاب من القوميين هي... مرتبطة بالدم...»(٧٨).

إن المفكرين الطليعيين يرجعون إلى الأفكار الأولية، فيتشككون في أي مفهومات تمضي إلى ما وراء الدم والمكان. الحقيقة تصبح «الحقيقة» والعقل «العقل» وحقوق الإنسان «حقوق الإنسان»، وعلامات التنصيص هنا تشير إلى الطبيعة الذاتية ـ كما يقال. السياق هو كل شيء... الحقيقة لا شيء. إن قلة قليلة فقط هي التي تستطيع اليوم أن تتكلم لغة التنوير: «نحن نؤمن بأن هذه الحقائق بينة بذاتها ...». بالنسبة لدارسي اليوم فإن هذه الكلمات تخفي قدر ما تظهر، فليست هناك حقائق بينة بذاتها، بل مصممة ومبتكرة، وهي تظهر في أزمان معينة وأماكن معينة، كانت هذه «حقائق أوروبا وأمريكا القرن الثامن عشر. وما «نحن» هذه؟ عصابة من الأشراف البيض؟

تكتب مفكرة سياسية نصيرة للمرأة هي جين فلاكس: «لقد انكشفت كل الأفكار المؤسسة لما وراء القص في عصر التنوير...»، وهي تعني مفهومات مثل العقل والتاريخ. «الحقيقي والزائف» أيضا ـ هُجِرا، لأن «الحقيقة دائما هي في سياق»(٧٩). وتلقى هذه التفاهات المبتذلة نجاحا عظيما، كما كتب لوك فيري وآلان رينو عن الفلسفة الفرنسية الحديثة: «إذا كانت الحقيقة يجب أن تتناثر شظايا، وإذا كانت لم تعد هناك حقائق بل تفسيرات فقط، وإذا كانت كل إحالة إلى معايير عالية لابد أن تقود إلى الكارثة...» فما الذي يبقى سوى «الأصالة... أيا ما كان مضمونها؟...»(٨٠).

على أننا يجب أن نلح هنا: العالمي أيضا له دعواه. حتى أو بالضبط، احتجاج الفرد ضد نظام سياسي ما، يتفرع عن الحقوق العالمية في المساواة. دون هذه العالميات، التي تضعف في مواجهة الدعوات إلى المحلية والأصالة، تتبعثر المعارضة. باسم العالميات فإن الاحتجاج لا يحتج فقط، بل يؤكد عالما فيما وراء الانحطاط والتعاسة، يُلَمِّح إلى اليوتوبيا.

وأكثر أعمال هربرت ماركيوز امتلاء بالرؤى «الشبق (أيروس) والحضارة» الصادر في ١٩٥٥، يكشف عن الروابط بين اليوتوبيا والاحتجاج والمقولات العالمية. وخلال الستينيات مجد ماركيوز ما أسماه «الرفض المطلق»، أي دعوة الأفراد إلى رفض التعاون مع نظام اقتصادي واجتماعي مميت[٨١]. ورغم نبراته السياسية والإثارية فإن تعبير «الرفض المطلق» نبت في عمله الفلسفي «أيروس والحضارة» حيث استكشف الأبعاد اليوتوبية للفن والخيال.

معتمدا على السورياليين، قال ماركيوز إنه في ظل إنكار الواقعية الضيقة، نمَّى الخيال والتخيل حقائقهما الخاصة... «في رفض القبول بحدود نهائية للحرية والسعادة، وفي «رفض نسيان ما» يمكن أن يكون، تكمن الوظيفة النقدية للتخيل... إن الخيال يتجاوز الحقيقة المحدودة ليلتقط إمكاناتها الكامنة. إنه يتفهم الواقع على نحو أكثر امتلاء من الواقعية. وبالعكس، باسم واقعية مقيدة يُتهم الخيال بأنه غير صحيح.

ثم كثَّف ماركيوز تحليله فيما أسماه «الرفض العظيم». الرفض العظيم هو الاحتجاج ضد القهر غير الضروري، والنضال من أجل ضرورة قصوى من الحرية: «أن تحيا دون قلق». لكن هذه الفكرة تمكن صياغتها دون عقاب في لغة الفن وحدها. أما في الفلسفة والسياسات الواقعية، فإن فكرة الحياة دون قلق «سوف تتهم بأنها يوتوبيا...»[٨٢].

وقد استمد ماركيوز عبارة «الرفض العظيم»، التي تستثير - في الوقت ذاته - الاحتجاج واليوتوبيا، من مناقشة حول العالميات أجراها ألفريد نورث هوايتهيد. كان هذا الفيلسوف الإنجليزي - الأمريكي يرى أن العالميات في الفن والنقد تتجاوز حالاتها الخاصة. إن لغته عسيرة قليلا لكن قضيته واضحة: «إن كل حدث واقعي» يجب أن يوضع في نسق تجريدي يتجاوزه... «وأن تكون تجريديا، يعني أن تتجاوز الحادثات

العيانية الخاصة ذات الوجود الواقعي...»، وأن تتجاوز لا يعني أن تنفصل، والحقيقة أن العلاقة الدقيقة بين ما هو عالمي وما هو عياني مسألة مهمة. أي زهرة خاصة «حمراء» تقع دون «الأحمر» العالمي الذي نصفها به. لكن ما هو عالمي ليس زائفا:

> **«وحقيقة أن قضية ما تتعلق بحدث واقعي هي غير حقيقية قد تعبر عن حقيقة حيوية خاصة بالإنجاز الجمالي. إنها تعبر عن «الرفض العظيم»، الذي هو خصيصتها الأولية، وأي حدث يعد حاسما بالتناسب مع أهمية قضاياه غير الحقيقية.. هذه الكليات المتجاوزة هي ما تسمى «بالعالميات»...»[٨٣].**

هذا المنطق يلتصق بحوصلة التجريبيين وما بعد الحداثيين ومعظم اليساريين. إن العالميات الميتافيزيقية ملازمة للعالم، لكنها تتجاوزه. وأي حدث فردي قد يكون «غير صحيح» بمعنى أنه مناقض للواقع، لكن عدم صحته تفصح عن إنجازه أو حقيقته المختلفة وأساسها في المبادئ الميتافيزيقية.

وإذا انتقلنا إلى الفلسفة السياسية، فسنجد القضية موازية لمنطق الافتتاحية في كتاب روسو «العقد الاجتماعي»: «يولد الإنسان حرا وهو مُغَلَّل في كل مكان»، عند أصحاب المنطق التقليدي وعند اليساريين تبدو هذه العبارات متناقضة أو غير صحيحة أو خلوا من المعنى. فكيف يكون الإنسان حرا من الوجهة الميتافيزيقية، وغير حر من الوجهة التجريبية؟ أو على حد تعبير المتشكك في كتاب ألكسندر هرزن «من الشاطئ الآخر» فإن هذه القضية تكشف عن «احتقار للحقائق». «فلماذا توجد كل الأشياء كما هي، إلا الإنسان؟»، إن روسو كان يمكنه القول أيضا بأن الأسماك ولدت لتطير، لكنها في كل مكان تسبح في الماء[٨٤].

على أن منطق هوايتهيد وروسو ينم عن منطق السلب أو الرفض: برغم أن المقولة الأولى، العالمية، مناقضة لحقيقة الثانية - في مجال الحقيقة التجريبية - إلا أنها تحتفظ بصدقها. من هنا لا تصبح القفزة كبيرة إلى السياسيات اليومية والاحتجاج. وهؤلاء الذين لا يعرفون شيئا عن مقولة «الرفض العظيم» يتقبلونها - على نحو غرزي - باعتبارها الأساس التاريخي للاحتجاج. وفي رفض التعاون مع هذا المجتمع يتضمن «الرفض

العظيم» تأكيد مجتمع أفضل. وبالعكس، فعلى الرغم من الوضعية السياسية للنزعة إلى التدمير، فإن الرفض العرضي للعالميات ـ باعتبارها إمبريالية ـ يقوض الدافع نحو عالم مختلف.

ويذكرنا المؤرخ أيوجين جينوفيز كيف كانت احتفالات «الرابع من يوليو» تثير المشاكل في «جنوب العبيد»، فخلال هذه الأحداث كان الانفصال الفاضح بين لهجة الحرية العالمية الموجودة في «إعلان الاستقلال» من ناحية، والعبودية القائمة، من الناحية الأخرى، يثير القلاقل[٨٥]. في الشمال كان أنصار إلغاء الرق والعبيد السابقون يطالبون بالاحتكام إلى مبادئ الإعلان فيما يتعلق بانتهاكها كل يوم. جاء في التماس قدمه رجل أسود إلى مجلس بوسطن التشريعي في ١٨٥٣: «مرة واحدة كل سنة، على أرض الحرية، في يوم ميلاد الحرية... يحتشد الناس في اجتماعات عامة، ويعلنون بترنيمات عالية ومتصلة ظلم هذا العالم... «ونحن نؤمن بأن هذه الحقائق بينة بذاتها...»...» ولكن ـ يكمل ويليام ج. د وتكينز ـ «قوانينكم وضعت في نظام التمييز الطبقي، ولدت فيه، إن التمييز الطبقي هو الإله الذي تتعبد له وتقدسه هذه الأمة العظيمة» وصاح بصوت كالرعد: «أعطونا حقوقنا...» عاملونا كبشر، نفذوا مبادئ إعلانكم الخالد»[٨٦].

وكان دائما ثمة إغراء في استبعاد الاحتفالات والمبادئ واعتبارها كذبا وزيفا. دوى صوت فريدريك دوجلاس في خطاب سنة ١٨٥٢: «ماذا يعني يومكم هذا، الرابع من يوليو، للعبد الأمريكي؟ ما معنى الرابع من يوليو للزنجي؟ سأجيبكم: هو اليوم الذي يكشف له، أكثر من سواه من أيام السنة كلها، قدر الظلم الهائل والقسوة الواقعين عليه باعتباره الضحية الدائمة. بالنسبة له: إن احتفالكم عار عليكم، حريتكم المزعومة... حريتكم الزائفة... صياحكم بالحرية والمساواة سخرية فاضحة..».

إن هذا يبدو معاصرا جدا، هجوم مدوٍ على العالميات «الغربية» باعتبارها خديعة. لكن التفحص الدقيق يوحي بأنه يعني العكس تقريبا: إنكار الحقيقة باسم الأفكار. إن دوجلاس يلعن الرق لخيانة فكرة الحرية، لا الأفكار لخيانة الأمريكيين ـ الأفارقة. إن شجب الرابع من

يوليو باعتباره نفاقا يمتد إلى فكرة المساواة... «إنها تتحسر على الهوة الفاغرة بين الزعم والحقيقة[٨٧].

ومثل الآخرين المطالبين بإلغاء الرق، استمد دوجلاس «التشجيع» من «المبادئ العظيمة» لإعلان الاستقلال التي رأى أنها تنتشر في كل أرجاء العالم. ولم يعد ممكنا «لممارسات ضارة... أن تمارس إيذاءها متمتعة بحصانة اجتماعية... لا إساءة معاملة ولا انفجارات للعنف سواء في الذوق أو الرياضة أو جمع المال... يمكن أن تخفي نفسها من هذا الضوء الغامر... [٨٨]. بعدها بخمسين سنة قال إميل زولا: «ليست لدى سوى رغبة واحدة ... أن أرى النور باسم الإنسانية...»، كل هذه ليست سوى سذاجة. أي نور؟ أي مبادئ؟ أي إنسانية؟ اليوم فإن الجيل الجديد من النقاد يعتبرون هذا كله هراء، إنهم يرون أقل.



٥ الحكمة بالتجزئة... الجنون بالجملة

في ١٩١٨، حيا الشاعر ألكسندر أ. بلوك الثورة الروسية بنشوة وابتهاج. كتب إن هدف الثورة «أن تقضي على كل شيء... أن تجعل كل شيء مختلفا، أن تبدل حياتنا الزائفة، الدنسة، المضجرة، البشعة، إلى حياة عادلة، نظيفة، مرحة، جميلة...»:

> **«إن اندفاع الثورة الروسية التي تريد أن تغمر العالم كله... على أمل أن تطلق إعصارا يلف العالم على اتساعه... يحمل الرياح الدافئة وأريج بساتين البرتقال إلى الأرض المغطاة بالثلج، ويرطب السهوب التي تسعفها الشمس في الجنوب بالأمطار الشمالية الباردة... «السلام والأخوة بين الأمم» هما الراية التي تمضي في ظلها الثورة الروسية...»[1].**

وتكاد انبثاقة بلوك في حماسته لليوتوبيا أن تكون الأخيرة في القرن العشرين. وعلى أي حال، فالحماسة تتضاءل مع كل عقد، وليست الأسباب غامضة. وقد استنتج بعض النقاد والنشطاء أن الآمال اليوتوبية انتهت في

الخمسينيات، ولكن عند آخرين فإن الحرب العالمية الأولى والستالينية والنازية قامت كلها بإنجاز المهمة. بلوك نفسه مات متحررا من أوهامه في ١٩٢١.

وإذا كان القرن التاسع عشر أتاح قيام اليوتوبيات، فإن القرن العشرين أثار رياحا مضادة لليوتوبيا، فمنذ بداية القرن، مع كتاب كارل كراوس «الأيام الأخيرة للنوع البشري» وكتاب أوتو شبنجلر «انهيار الغرب» تحول المزاج إلى التقوض والسقوط. يكتب المؤرخ يوجين ويبر: «إن الفترة التي تشكل فيها العداء لليوتوبيا هي السنوات التالية على الحرب العالمية الأولى، حين بقيت الآمال الكبيرة التي بلغت ذروتها في ١٩١٧ و١٩١٨ دون أن تتحقق...»[٢]. واليوتوبيات التي تحدثت إلى هذا القرن كانت «يوتوبيات فاسدة dystopias» مثل عمل زامياتين «نحن»، وعمل هكسلي «عالم جديد شجاع» وعمل أورويل «١٩٨٤»، وكلها تصور عالما من السيطرة والهيمنة.

لقد «كسب» الغرب الحرب الباردة، وغذّى هذا الانتصار ـ على نحو مؤقت ـ الأمل والتفاؤل، وللحظة هبّت نسمة يوتوبية ضعيفة على أرجاء العالم، ودفع الخوف من الشيوعية العالمية الدول الغنية إلى إنفاق البلايين على القنابل والدفاع والصواريخ. ومع كسوف الاتحاد السوفييتي، بدأ الحديث عن «السلام المقسوم» يصبح مسموعا، والأموال التي تحررت من الإنفاق العسكري يمكن أن تتدفق نحو التعليم والصحة واحتياجات المجتمع. وللمرة الأولى منذ عقود كثيرة، تستطيع دول الغرب الغنية أن تركز جهودها على احتياجات العالم دون أن يعوقها خطر التخريب الشيوعي.

ماذا حدث؟ لم يتغير سوى القليل. إن حروبا وحشية: محلية وإقليمية ودينية تندلع بانتظام. يشير مسح الصراعات العالمية إلى «أن هناك صراعات إقليمية وحروبا أهلية أكثر من أي وقت مضى في هذا القرن...»[٣]. ولم يكد الإنفاق العسكري يقل، وتساءل عدد من المعلقين الذين استعادوا وعود ١٩٨٩: «ماذا حدث لتقاسم السلام؟»[٤]، وتنتهي دراسة كئيبة عن العنف العالمي إلى أن «الآمال التي قامت بنهاية الحرب الباردة في عالم أفضل وأكثر حكمة قد تبددت...»[٥].

انقشعت التهديدات العالمية للديموقراطيات الغربية، واختفت الشيوعية بالفعل، وبدا العالم متهيئا لاحتفال، لكن المزاج بقي كئيبا ومنذرا بالسوء، وبعث عددٌ من الكتب التي تتابع صدورها شبح الانهيار العالمي والفوضى العالمية. لقد أصبحت الأمور أسوأ، وليس أفضل، يبدأ الاقتصادي البريطاني ستيورات لانسلي كتابه «بعد هجمة الذهب» بفصل مخطط المشهد العام: «حرب وركود في أوروبا، مجاعة في ثلث أفريقيا، هجرة متزايدة لا تتوافر لها أسباب الحياة، بيئة عالمية متدهورة، تآكل الاستقرار السياسي والاقتصادي في كل أنحاء الغرب»(٦).

وقد يتوقع المرء أن معاديا صلبا للشيوعية مثل زيجنيو بريجنسكي سيبدي ابتهاجه باختفاء الشيوعية السوفييتية. لا، ليس الأمر هكذا، إنه يُعنوِن تأملاته عن فترة ما بعد الحرب الباردة: «خارج نطاق السيطرة»، وهو يرى زيادة اشتعال الحروب الإقليمية وانتشار أسلحة الدمار الشامل والولايات المتحدة غارقة. يكتب: «إن الأزمة في عالم ما بعد الشيوعية يمكن أن تتعمق»، وتؤدي إلى «عودة ظهور ديماجوجية ألفية»، وحروب بين دول الشمال والجنوب ويمكن أن يقوم عندها «تحالف جديد بين الدول الأشد فقرا ـ ربما بقيادة الصين ـ ضد الدول الغنية...»(٧).

صامويل هنتنجتون: مناضل صلب آخر من مناضلي الحرب الباردة يختلف مع مخطوط بريجنسكي، لكنه يتنبأ كذلك بإراقة الدماء والانهيار. يقرر في كتابه «صدام الحضارات وإعادة صنع النظام العالمي»، إن «لحظة الفرح الطاغي ونهاية الحرب الباردة فجرت وهم الانسجام»، هذا الأستاذ الخطير من هارفارد يتنبأ «بقيام عالم من الصراع العنصري والصدام الحضاري»، ويخطط حربا عالمية تنشب بين الولايات المتحدة والصين تؤدي إلى دمار نووي، وقيادة إسبانية ـ برتغالية جديدة ـ غير محسوب حسابها ـ في الولايات المتحدة، تتهم نخبة «الواسب WASP» بالمسؤولية عن هذا الدمار. في الوقت ذاته تندفع «حشود» من الأفارقة إلى حطام السفينة الأوروبية الغارقة. وإذا أمكن تفادي الحرب، يفكر هنتنجتون فيما إذا كان على الغرب المتوعك،

الذي أنهكه «الانحطاط الأخلاقي والانتحار الثقافي والتفكك السياسي» أن يخضع للأمم الإسلامية والآسيوية. إن المستقبل يبدو عبوسا... «فهل سيستطيع الغرب أن يجدد نفسه، أو سيعمل تفسخه الداخلي على التعجيل بنهايته؟...»[٨].

ولعل المزاج المعاصر يمكن اقتناصه على نحو أفضل من كتابات الصحافي روبرت د. كابلان، في تقريره عن الفوضى والتفكك في كل أنحاء العالم، والمنشور بعنوان «نهايات الأرض» انتهى إلى القول: «إننا خارج نطاق السيطرة»، فأوروبا وأمريكا الشمالية خاضتا حربين عالميتين ثم حربا باردة ليجدا أنهما تجتاحهما أمراض وبائية مثل «الإيدز»، وكوارث بيئية وجريمة منظمة... وأحوال متردية... «إضافة إلى تزايد بشري على مستوى العالم. واشتداد الكوارث في كل أرجاء العالم يهدد بأن يغرق الرخاء والحريات المقلقلة في الغرب، «إن الحقيقة المبتذلة» هي أن المستقبل سيكون «قاسيا ومؤلما وعنيفا وغير مؤكد...»[٩].

وأخيرا، قال كابلان بأن الديموقراطية ذاتها أصبحت منظورا مشكوكا فيه لمعظم أرجاء العالم، فهو يكتب: «إن جهود فترة ما بعد الحرب الباردة» لفرض الديموقراطية تخلو من منطق معقول، «نحن نصوب البنادق إلى رؤوس شعوب العالم النامي، ونقول لهم: «تصرفوا كما لو أنكم قد مررتم بتجربة الاستنارة الغربية... تصرفوا كما لو أن ٩٥٪ من شعوبكم متعلمون. تصرفوا كما لو أنه لا توجد بينكم صراعات عرقية أو إقليمية دامية...»». ويقدم أمثلة وافرة: «انظرو إلى هايتي» حيث حاول ٢٢ ألف جندي أمريكي إعادة «الديموقراطية» في ١٩٩٤، حيث لم يشارك سوى ٥٪ ممن لهم حق الانتخاب في ممارستها، وحيث تهددهم المجاعات والكوارث على نحو دائم[١٠]. عند كابلان ومراقبين كثيرين، فإن انتصار الديموقراطيات الغربية في الحرب الباردة لم يؤد إلا إلى الغم والاكتئاب.

وليست هذه الجهامة مقصورة على من يتناولون الموقف العالمي، فمن نظرة طلاب الجامعة إلى أكثر النظريات الأكاديمية تقدما، تتقدم الكلبية وتتأخر اليوتوبية، واسم اللعبة هو الواقعية والعملية. بالنسبة

للطلبة والشباب فإن هذا التحول الشامل نحو الشؤون العملية يبدو واضحا ومبررا ويتعذر تفسيره. واضح لأن أبسط اختبار يثبت أن المستقبل العملي والوظائف هي الأهداف التي يتطلع نحوها الطلاب. ومبرر لأن التطلع نحو كسب العيش، والرغبة في حياة طيبة لا يمكن التقليل من أهميتهما.

وهو أيضا يتعذر تفسيره بقدر ما أن الموقف الاقتصادي لم يصبح أسوأ بشكل واضح مما كان عليه قبل عشرين أو ثلاثين سنة، حين كان ثمة حاجز ـ بالنسبة للبعض على الأقل ـ يتيح مساحة مناسبة للاحتماء من إلحاح الشروط الاقتصادية الساحقة. وخطر أن يتحول أبناء وبنات الطبقة الوسطى، والطبقة الوسطى ـ العليا، إلى مشردين ما لم يسيروا في طريق عملي ضيق، خطر لا يقوم على أسس كافية. إن ما أدى إلى هذه الوثبة في توجه الطلاب نحو المستقبل المهني والعلمي ليس انهيار الاقتصاد، الذي لم يحدث، ولكن انهيار الاعتقاد بأن المستقبل يمكن أن يكون مختلفا. إن الاقتناع بأن المستقبل سوف يكون تكرارا للحاضر هو ما يخنق أنفاس التطلعات اليوتوبية.

* * *

وبطبيعة الحال، لم يكن القرن العشرون حكاية متصلة لانهيار الرؤية اليوتوبية، فعند قيام الثورة الروسية، وفي العشرينيات حول السورياليين، ثم مرة ثانية في الستينيات توهجت الأفكار اليوتوبية ثم انطفأت. على أي حال، اليوم أصبح الجميع واقعيين، وأصبحت الأفكار الهادية كلها سياسات وبرامج محددة لعلاج أدواء محددة. وبرغم استمرار الدراسات البحثية عن اليوتوبية، إلا أن الروح اليوتوبية ميتة أو مفتقدة في كل أرجاء الأرض(١١).

والمسافة الفاصلة بين اليوم وأحدث انبعاث يوتوبي في الستينيات ينبغي أن تقاس بالقرون. ويمكن إدراك هذه الهوة لا بالنظر إلى اليوتوبيين المتحمسين في الستينيات، ولكن بالنظر إلى أولئك الذين يقاومون التجاوز، أعني المفكرين الليبراليين. في الستينيات كان حتى أكثر الليبراليين رصانة يفكرون في إمكانات التحول الشامل في

المجتمع، وبرغم أنهم لم يكونوا غافلين عن أشكال المظالم الاقتصادية والعنصرية، إلا أنهم كانوا يضمرون رؤى في الرخاء الشامل والحرية الشاملة، ولم تعد المسألة هي كيف يبلغون هذا المجتمع الجديد، الذي بدا أنه ينتظر عند الناصية، بقدر ما هي كيف ينظمونه. كتب روبرت ثيوبولد في كتابه «تحدي الوفرة» الصادر في ١٩٦١: «ونحن كذلك يمكن أن نبلغ مجتمع الوفرة في الدول الغنية قبل نهاية القرن العشرين...»، وفيه سيحصل كل فرد، بمن فيهم: «الطالب، والكاتب، والفنان، وصاحب الرؤى، والمنشق... على ضرورات الحياة...»[١٢].

وبالروح نفسها، كان ديفيد رايسمان يفكر في آفاق الوفرة الشاملة في كتابه الذي صدر في ١٩٦٣: «الوفرة... من أجل أي شيء؟» وفيه كتب: «لم يحدث أن بلغ أي مجتمع الموقع الذي بلغناه الآن من حيث الاقتراب الوثيق من تحقيق الحلم المعمر بالتحرر من الحاجة، والحلم بالوفرة...»، فالرأسمالية قد تجاوزت حتى «أكثر أنصارها تفاؤلا...»، ولم يعد المفكرون السابقون صالحين للقيادة، و«نحن لا نستطيع أن نرى كثيرا من الحكمة عند أنبياء الوفرة القدامى هؤلاء، لأن قلة قليلة منهم هي التي تنبأت بقرن الوفرة الفعلي هذا...»، ويوتوبيا إدوار بيلامي «تصور مستوى لطيفا وجميلا من الحياة، لم يتحقق منذ زمن بعيد، يتمثل في نطاق من متوسط الدخل المرتفع...»، وكانت المشكلة عند رايسمان هي ما يمكن عمله بهذه الوفرة... «إنه لأمر استثنائي أننا لم نكد نتوقع مشكلات هذا المستقبل الزاهر»[١٣].

وفي ١٩٦٣، نشر مفكر ليبرالي آخر هو« جورج كاتب» عمله «اليوتوبيا وأعداؤها» الذي كان دفاعا معتدلا عن اليوتوبيات. وبرغم أن الكتاب لم يكد يتشمم ريح تمرد الستينيات، إلا أن إطاره وتعبيراته توحي بمقدر التغير. وقد استجاب كاتب لحجة معتادة ضد اليوتوبيات ـ على سبيل المثال ـ هي أن قيامها يقتضي العنف. وعلى أي حال، كان اهتمامه الأساسي إعادة تأكيد هذه التحديات، لا من حيث الوسائل، بل من حيث الأهداف. كانت الشكوك ضاغطة لأن الأهداف كانت في

مرمى النظر، وكانت الآفاق الفعلية تدفع النقاد إلى التساؤل: ماذا سوف نفعل في مجتمع المستقبل؟

كتب جورج كاتب: «تتبع هذه الهجمات من الاعتقاد بأن العالم، في وقت قريب (قريب إلى حد لا يحتمل) سيكون تحت تصرفه ـ إذا شاء ـ كل المستلزمات المادية لطريقةٍ في الحياة توصف، عادة، بأنها «يوتوبية»...»، مع التطور التكنولوجي والعلمي «فإن أحلام الماضي ورؤاه في حياة الامتلاء والانسجام للعنصر البشري كله، ستكتسب ـ للمرة الأولى ـ قابلية التصديق...»، وحين تقوم هذه الإمكانات سوف ينكص النقاد ويجدون هذه اليوتوبيا مضجرة ولا تحتمل. أراد كاتب أن يقنع المتشككين بأن اليوتوبيا لن تكون مملة ولا داعية للكآبة[١٤].

وقد لا نكون في حاجة إلى أن نؤكد أن خطر الرخاء العالمي لم يعد يمنع أحدا أن ينام الليل، ولم يعد المفكرون الليبراليون معذبين بما يجب أن يفعلوا في مجتمع الوفرة، والمواطنون المتقلبون ليسوا في حاجة إلى العون، كي يظلوا مشغولين إذا تحرروا من العمل والكدح. لا مجتمع يلوح في الأفق يعد بمجتمع فيما وراء العمل.

إذا كان ثمة من شيء، فإن العكس هو ما أصبح الحكمة التقليدية والحقيقة الموجعة: الوفرة تتطلب عملا إضافيا وساعات أطول. والعائلات التي فيها واحد فقط يحصل على أجر يصبح فيها اثنان، وطلبة المدارس العليا والكليات يتزايد طلبهم للعمل، والعمل يتوسع، لا يتقلص. فضلا عن ذلك، فاليوم يعتقد الجميع أن الرخاء لابد أنه مؤقت أو مقيد، وأي إدراك لرخاء لا ينتهي في غير مكانه لأنه لن يدوم، ولن يكون هناك الكثير. الكتب والمقالات تتحدث عن «نهاية الرخاء» أو تصاعد أشكال عدم المساواة بين الغني والفقير، ولكن ليست عن اتساع انتشار الثروة، فهذا ما لا يتوقعه أحد، ولا يخشاه أحد.

على أن كل اليوتوبيات لم تتلاشَ. جماعات المتعلقين بالعصر الألفي السعيد، والمخلصون للقصص العلمية، وقلة من علماء البيئة، ما زالوا يحتفظون برؤى يوتبية. وبين بقايا اليوتوبيين اليوم فإن أكثرهم دلالة، بلاجدال، هم «المستقبليون»، أي أولئك الذين يصورون رؤاهم للمستقبل التي تعتمد، اعتمادا أساسيا، على التقدم التكنولوجي. هم يوتوبيون

حيث إيمانهم بأن مجتمعا شديد الاختلاف، فائق الامتياز، هو أمر ممكن، بل هو وشيك. إنهم يتصورون حضارة صناعية جديدة تقوم على وجود متحول.

هل هم يوتوبيون حقا؟ إنهم يختلفون عن اليوتوبيين التقليديين بعض الاختلاف، إنهم لا يقيمون مجتمعاتهم في الماضي السحيق ولا في المستقبل البعيد ولا في الجزر النائية. على أنه ليس اختلاف الحيز أو المكان هو ما يميز اختلافهم عن اليوتوبيين الكلاسيكيين، بل رقة رؤيتهم. حلُم توماس مور بيوتوبيا بلا حرب، بلا مال، بلا عنف ولا ظلم. بعدها بخمسة قرون حلم أكثر المستقبليين خيالا بيوتوبيا فيها الحرب والمال والعنف والظلم. إن مستقبلهم يشبه - إلى حد كبير - المناطق المنعزلة ذات الرخاء في عالم اليوم، هي فقط أكثر بهجة وملاءمة. إنهم يرسمون صورة لا تختلف كثيرا عن الضواحي المترفة المعاصرة، أحياء مزروعة بالعشب، فيها البيوت والكمبيوتر ومحطات العمل، تبدو مختلفة وسط مساحات شاسعة من العنف والظلم. المستقبليون يوتوبيون في عصر معادٍ لليوتوبيا.

على سبيل المثال يتحدث نيوت جنجريتش في تقديمه لكتاب اثنين من المستقبليين هما إلفن وهيدي توفلر «إبداع حضارة جديدة»، كيف كان النموذج الذي قدماه لحضارة «الموجة الثالثة» ذا نفع عظيم للجيش الأمريكي، «فالعقيدة الجديدة للجيش أدت إلى قيام نظام أكثر مرونة، وأسرع خطى، وبلا مركزية، وأكثر ثراء بالمعلومات، يستطيع تقويم ميدان المعركة وتركيز المصادر واستغلال قيادة لا مركزية جيدة التدريب، لسحق الأعداء في العصر الصناعي...»، وآل توفلر أنفسهم حلموا بعالم تستطيع فيه الولايات المتحدة «أن تبيع... الحماية العسكرية المعتمدة على سيطرتها على القوى المتفوقة للموجة الثالثة...».

والحقيقة أن رؤيتهم تتجاوز بيع السلاح إلى بيع البضائع، فهم يبتهجون ابتهاجا شديدا لأن «هذا التحول نحو التكنولوجيا المرنة السريعة يتيح التنوع ويغذي اختيار المستهلك حتى أن مخزنا من مخازن «الوول مارت» يستطيع أن يقدم للمشتري حوالى ١١٠,٠٠٠ منتج في

مختلف الأنماط والأحجام والنماذج والألوان لينتقي منها ...». على أن «الوول مارت» سيظل مكانا تقليديا للتسوق الكبير، ستتجاوزه الأنماط الجديدة من الأسواق الصغيرة «المخازن الخصوصية، البوتيكات، المخازن المتفوقة، نظم للتسوق المنزلي عن طريق التلفزيون، الشراء عن طريق الكمبيوتر، البريد المباشر وسواها من النظم، ستقدم تنوعا متزايدا من القنوات يستطيع المنتجون عَبْرها توزيع سلعهم...»، ثم يتحمسون لأنه «مع الكابل، والتلفزيون المتبادل سيكون بوسع الباعة انتقاء المشتركين والتصويب عليهم بدقة أعظم...».

وخشية أن تبدو رؤية اليوتوبيا عندهم كسماء للتسويق، عملية لأبعد الحدود، فإنهم يقدمون بعض الاقتراحات كي يثيروا الدعم لحضارة جديدة، وهم يعتقدون أن تأسيسا واسعا يمكن أن يلتئم حول موضوع واحد: «التحرر». ويوما ما كان التحرر يعني الانعتاق من العمل والقهر، أما في الألفية الجديدة فهو يعني «التحرر من كل التنظيمات القديمة الخاصة بالموجة الثانية»، ويضرب آل توفلر مثالا لهذه التنظيمات القديمة قوانين الضرائب... «إن تخفيض جداول الضرائب ظهر إلى الوجود نتيجة مصالح رجال الصناعة القدامى التي كانت تفترض بقاء الآلات والمنتجات سنوات عدة...» أما بالنسبة «للصناعات التي تعتمد على التكنولوجيا المتقدمة سريعة التغير» في المستقبل، فإن الآلات قد لا تبقى سوى شهور أو أسابيع. وقوانين الضرائب القديمة تعوق التحرر، وحين تطرح هذه التنظيمات القديمة جانبا «فستنهض أمريكا جديدة، مختلفة اختلافا أساسيا...»(١٥).

ميشيل ل. ديرتوزوس، من «معمل MIT لعلم الكمبيوتر» وضع رؤيته اليوتوبية في كتاب جعل له هذا العنوان الموحي بالثقة «الذي سيحدث»، وربما هو واثق لأن ما سيحدث هو - «بدرجة تزيد أو تنقص» - ماهو حادث. وفي مقدمة كتبها بيل جيتس، رئيس «مايكروسوفت» يقول إنه لا يوافق الأستاذ ديرتوزوس في كل المناحي، لكنهما يتشاركان في رؤية متوهجة: «إن عملا جديدا سينشأ، وثروات جديدة ستتكون...»، ويصف ديرتوزوس عالما جديدا يتركز حول ما يسميه «سوق المعلومات» وهي طريقة جديدة في التسوق والعمل والراحة.

وهو يقدم أمثلة لحياة أفضل، سيصحو مواطن المستقبل من نومه على الموسيقى، هذه الموسيقى ليست مقصورة على مجموعته المحدودة من الأسطوانات المدمجة، فسوف تكون كل مقطوعة سبق تسجيلها مثبتة، ومقابل رسم يومي بسيط، ستصلك الموسيقى المختارة حسب «بروفيلك» الشخصي.

ولن تكون ثمة ضرورة لبذل الجهد في البحث بين أسطواناتك، هل سيكون الصوت محيطا بك؟ «طبعا، فأنت لست في حاجة إلى أن تبقى مقيدا إلى جانب هذا الجهاز، وإذا كانت لديك الرغبة في المغامرة، تستطيع أن تطلب ما يدهشك، وسيتولى النظام البحث العشوائي عما هو مختلف، بل حتى عماهو «مناقض» تماما للبروفيل...»، ويهذر ديرتوزوس هذرا كثيرا حول هذا التغير وذاك، ولكن لا شيء يوحي بتحول حقيقي، أو أي تلقائية، هبطت الحرية إلى مستوى الاختيارات العشوائية للكمبيوتر.

ويعرف ديرتوزوس أنه يتوجه بخطابه إلى الدول الغنية، وثمة أفق محدود في أن يشمل سوق معلوماته اليوتوبي هذا الناس كلهم، والحقيقة أنه يشير إلى أن هذا سيفاقم من صور عدم المساواة، حيث إن معظم العالم تنقصه البنية التحتية التكنولوجية اللازمة، وبرغم أن عرض الأفلام حسب الطلب حقيقة قائمة في الدول الصناعية «إلا أن ٢٪ فقط من بيوت السود في جنوب أفريقيا بها خط تليفوني». وهو يقترح أن تقوم الدول الغنية بتقديم العون للدول الفقيرة عن طريق تكوين «هيئات الشفقة الفعلية»، تقوم بعملها من خلال سوق المعلومات. كيف تؤدي هذه الهيئات وظيفتها؟ يقضي عدد من الأشخاص المخلصين ساعات طويلة يكدحون على شبكات نقل المعرفة مثل الإنترنت، يقومون بالتوفيق بين هؤلاء المحتاجين وأولئك الذين لديهم خدمات أو إمدادات، سيكون طريقا ذا اتجاهين، ويضرب مثالا:

«تخيل طبيبا من سريلانكا يتقاضى أجرا متواضعا... يستطيع أن يقدم الرعاية الطبية لأمريكيين لا يستطيعون أن يدفعوا التكلفة الباهظة لهذه الرعاية في بلدهم، إنهم يستطيعون أن يقضوا ساعات أمام أجهزة نقل صور من الأكشاك الطبية في العيادة المجاورة لهم،

يستطيع الطبيب السريلانكي أن يستقبلها... ويصدر تعليماته لممرضة أن تقوم بالرعاية المطلوبة، هذا كله بتكلفة زهيدة يمكن أن يدفعها أحد المحسنين أو منظمة خيرية، تخيل أنك تستطيع أن تقدم هذا اللون من الخدمة للفقراء والمشردين في أمريكا الذين لا يحظون اليوم بأي رعاية طبية...»(١٦).

كلمتا «افْزَع» أو ارْهَب» قد تكونان أكثر ملاءمة من كلمة «تخيَّل»، فكرة أن الولايات المتحدة ـ التي قامت بنقل معظم مصانعها إلى البلاد رخيصة الأجور ـ سوف تقوم بصرف حالاتها الطبية غير المربحة إلى أطباء العالم الثالث، الذين يحصلون على دخول قليلة، والذين سيقومون بالدفع عند أطراف خطوط الكمبيوتر، وذلك من أجل تقديم الخبرة ونشرها بين المرضى البعيدين، هي فكرة توجز مستقبلا متوحشا لا زاهرا.

وثمة يوتوبية أقل طموحا تبدو في خطط ربط كل الفصول الدراسية، بشبكة الإنترنت، بتكلفة عدة بلايين من الدولارات، على حد كلمات نائب الرئيس الأمريكي (السابق) آل جور: «بمضاعفة استثماراتنا في تكنولوجيا التعليم... سنحقق هدفنا في ربط كل فصل دراسي، وكل مكتبة بطرق نقل المعلومات السريعة والممتازة مع العام ٢٠٠٠. وهكذا نسطيع تهيئة أطفالنا للقرن الحادي والعشرين، بأن نضع عصر المعلومات كاملا عند أطراف أصابعهم...»(١٧). وبرغم أن قليلين فقط هم الذين يودون أن يوصفوا بأنهم من محطمي الآلات، إلا أن هذا الاقتراح يؤسطر التكنولوجيا، وسيصل المستقبل عن طريق الأسلاك المعدلة والوصلات الكهربية.

ليس الأمل جديدا ولا المشكلات جديدة، هل بوسع مزيد من أجهزة الكمبيوتر والمعلومات الفورية أن تغير التعليم، إذا بقيت البيئة الإنسانية قاصرة؟ هل تعوض أجهزة الكمبيوتر الحاجة إلى المعلمين؟ حسب إحدى جمعيات مديري المدارس، أوضحت دراسات قليلة قيام رابطة بين أجهزة الكمبيوتر والإنجاز، لكن هذه الجمعية تساءلت عما إذا كانت البلايين المخصصة لتلك الأجهزة تستلزم التضحية بمعلمي الموسيقى والفن «الأقل إثارة» (١٨). وربما كان عليهم أن يضيفوا أيضا: «الكتب

الأقل إثارة أو عتيقة الطراز» وقد نشرت صحيفة «لوس أنجيلوس تايمز» - بعد سلسلة تحقيقات حول إدخال أجهزة الكمبيوتر إلى فصول الدراسة - مقالا جاء فيه أن نصف الطلبة في كاليفورنيا كانوا في حاجة إلى كتب المراجع، وأن كثيرا من المعلمين يعتقدون أن وقتا طويلا قد ضاع في القراءة بصوت عالٍ تعويضا عن غيابهم[19]. في الوقت ذاته، يتواصل بناء «طرق نقل المعلومات السريعة والممتازة...».

إن الاعتقاد بأن وسيطا جديدا سيؤدي إلى تحويل المجال الثقافي هو أمر يتكرر عرضه في كل جيل. على أن كل وسيط جديد: الراديو، الفيلم أو التلفزيون سرعان ما يتكامل مع الثقافة. ولا يكاد «الإنترنت» و«علوم الضبط الفضائية» تختلفان. كتب أحد النقاد: «إن المعلنين لا يشجعون مضمون البث المباشر، لكنهم يقومون بتشكيل جانب كبير من المشهد الفعلي عند الأطفال»، وهذا يعني أن التسلية والإعلان والمعلومات سوف «تمتزج» معا، ويعني أيضا أن الأطفال يصبحون مستهلكين... «هذه الوسائط الجديدة القائمة على التفاعل مصممة بحيث تصنف الملامح الشخصية لكل طفل مما يساعد على تطوير الإعلان المفصل على مقاس الفرد، وهو ما يعرف «بالتصويب على أهداف بالغة الدقة» أو «التسوق واحدا لواحد»...»[20].

تَقَدم «مركز تعليم الميديا» بالتماس إلى «مجلس التجارة الفيدرالي» بمنع هذه الممارسات، وضرب مثالا بموقع على شبكة الإنترنت أطلق على نفسه «ملعب الأطفال من سن ٤ إلى ١٥»، ومن أجل الدخول إلى الأنشطة المتنوعة، كان يُطلب إلى الأطفال، أولا، الإجابة عن سؤال: «من تريد أن تكون؟»، ويتضمن أسئلة عن العنوان والسن وتاريخ الميلاد والأنشطة المفضلة، إلى جانب معلومات عن بقية أفراد الأسرة. وتحصل الشركة التي تدير الموقع على هذه المعلومات وتقوم ببيعها. تقول الشركة في كراسة التسويق: «حين يتعلق الأمر باتجاهات الأطفال وآرائهم»... فإن شركة «كيدز كوم» تقدم الإجابات. إذا كنت تقدم منتجا جديدا، فإن «كيدز كوم» تقدم لك طريقة سريعة وفعالة لإجراء بحثك...»[21].

في أفضل الأحوال، فإن النموذج التكنولوجي للتعلم تلهمه الحقائق والمعلومات، والمتحمسون له يفترضون أن العالم سيصبح أفضل إذا امتلك أناس أكثر وسائل أيسر للمعرفة، هل المسألة هي إتاحة المعرفة، أيا ما كانت؟ هل ستغير المعلومات الإضافية من طبيعة التعليم؟ أم أن هناك شيئا مفتقدا، الرغبة في التعلم والتخيل؟ هل نحن في حاجة إلى الحقائق أم إلى الفهم، القدرة على التفكير في هذه المعلومات؟ لقد جنحت الثقافة الأمريكية دائما نحو تكديس الحقائق. على أن توصيل المعلومات يتقدم، والعلاقات الاجتماعية تتراجع: «إن صديقة لي كانت تشكو إلى معلم ابنتها ذات الثماني سنوات أن حكايات الجنيات، والأساطير، وما إليها من الأدب التخيلي، قد استُبعدت كلها تقريبا من المناهج لمصلحة كتب المعلومات...».

كان هذا دوايت ماكدونالد في ١٩٥٧ يحتج على «انتصار الحقيقة»، المنهج الأمريكي القاضي بأن الحقائق ذهب، كان متخوفا من أن تزيح الحقائق التفكير. المشكلة هي «كيف يمكن مراوغة المطالب النهمة على انتباه الفرد بما يكفي كي يفكر قليلا...»[٢٢] لقد كتب هذا في زمن التقاويم الضخمة ودوائر المعارف متعددة المجلدات، فما الذي كان يمكن أن يقوله عن بنوك الإحصاءات والمعلومات المتاحة بشكل دائم تقريبا على أزرار الكمبيوتر؟ وما الذي كان يمكن أن يفكر فيه عن خط «الزج» بالطلاب إلى مستودعات البيانات الشاسعة؟

ويداخل بعضَ النقاد القلق لأن «المعنى» متلكئ وراء المعلومات. بوسع التكنولوجيا أن تقدم على وجه السرعة كما هائلا من المادة، لكن التمثل العاقل يقتضي وقتا وجهدا. يكتب عالم الاجتماع أورين أ. كلاب: «إن التفكير في موضوع ما هو أمر بطيء بطبيعته، كما توحي بذلك المترادفات: أطال الفكر، أعمَل الفكر، قَلَّب الأمر، تروَّى في الأمر...»، ثم تنتهي إلى «جبل هائل متزايد من المعلومات، إزاءه لا يعرف الناس فيم يفكرون...»[٢٣].

بالروح نفسها التي يبديها ماكدونالد يرى الكاتب سفين بركرتز أن سيل المعلومات المتواصل التدفق يُغيم الفهم ويطمس الرؤية. وبدلا من ممارسة «التفكير» في مشكلة ما أصبحنا نمارس جمع المعلومات بشأن هذه المشكلة:

«إن انفجار المعلومات... لم يفعل سوى تدمير الأساس الذي تقوم عليه عملية الفهم. ووسط انشغالنا بالمنظورات والمسالك الجانبية للمعلومات التي تتمدد بلا توقف في كل الاتجاهات، نفقد القدرة على تقبل إمكان تجميع الصورة كاملة. وبدلا من ذلك، نكرّس طاقاتنا في عملية إدارة المعلومات...».

إننا نفقد الوقت والراحة لنتصور ما تعنيه المعلومات... «وحين يسود الدافع الإلكتروني، وحين تصبح الذات مشروطة بالعمل عن طريق المعلومات، تستحيل الخبرة بالزمن العميق، وإذا استحال الزمن العميق استحال الرَجّع، وإذا استحال الرجع استحالت الحكمة»(٢٤).

* * *

في القرن العشرين، كان لليوتوبيا وقع سيء، لأسباب معقولة في الغالب، فلم يخفت النقد التقليدي بأنها لا علاقة لها بالواقع، بل تصاعد، «في لغة الحديث اليومي، فإن صفة «يوتوبي» تعني، أساسا، «مُحلّق فوق القمة»، «غير واقعي»، «لا علاقة له»...»، وأن تصف أشخاصا بأنهم يوتوبيون، فهذا يوحي بأنهم لا يملكون حسا بالواقع، وأن مشروعاتهم أو أفكارهم لابد أن تفشل لأنها تتجاهل الإمكانات العيانية(٢٥). هذا النقد، على أي حال، لا يدين اليوتوبيين بأنهم أشرار أو خطرون، هم، في أفضل الأحوال، ناس لطفاء، وفي أسوئها، لا علاقة لهم بالموضوع.

لكن نقد اليوتوبيا لا يكاد يتوقف هنا، فالفكرة التي قال بها المحافظون أولا، وهي اليوم تلقى القبول من الجميع تقريبا، مدعمة بخطط وبرامج عمل، هي أن اليوتوبيين يمكن أن يثيروا الدمار كي يقيموا رؤيتهم الخاصة على أرض الواقع، وقد فعلوا. ومن ثم فإن فزع العالم الحديث يمكن أن يُعزى إلى اليوتوبيين، وهذا قول يبدو معقولا لكنه يفتقد الدليل، فحمامات الدم في القرن العشرين يمكن أن تُعزى ـ بالقدر نفسه ـ إلى أعداء اليوتوبيا: البيروقراطيين، والفنيين أو التكنوقراطيين والمتعصبين للقومية وللدين، أصحاب الرؤية القاصرة للمستقبل.

وقد أثار كتاب هانا آرندت الصادر في ١٩٦٣... بعنوان «إيخمان في أورشليم» الجدل، لكن عنوانه الفرعي «تقرير عن تفاهة الشر» يوحي بالصدق، ويتناول الكتاب الاتهام الإسرائيلي ضد كارل إيخمان بأنه كان أداة في ترحيل اليهود وموتهم الجماعي في أثناء الحرب العالمية الثانية. وعند آرندت فليس ثمة عنصر يوتوبي يمكن تقصيه في أذهان إيخمان أو النازيين، تكتب عن إيخمان: «فيما عدا اهتمامه غير العادي بتقدمه الشخصي، فلم تكن لديه أي دوافع على الإطلاق....»، وحتى مع بذل أقصى الجهد، تضيف: «لا يمكن استخراج أي فكر عميق ذي طابع شيطاني أو إبليسي عند إيخمان...»[٢٦].

وحديثا قام المؤرخ كريستوفر براوننج بدراسة ممارسات كتائب الشرطة الألمانية أثناء الحرب العالمية الثانية، وكانت مكونة ـ بشكل أساسي ـ من «رجال في منتصف العمر، ينحدرون من عائلات من الطبقة العاملة أو الطبقة الوسطى الفقيرة...»، وقد أُرسلوا إلى بولندا لقتل اليهود. ولم يجدهم متفردين في أي شيء، لم يكونوا يتميزون بالعاطفة أو الكراهية أو الأحلام اليوتوبية، ولم يقوموا بعملهم «بدوافع التعصب أو المرارة أو الإحباط، ولكن بالتفكير الحذر»، كانت كتائب الشرطة مكونة من شباب أوساط، أو من «رجال عاديين»، وهو العنوان الذي اختاره براوننج لكتابه»[٢٧].

إن هذه الدراسات تضيء قضية العنف في القرن العشرين أفضل من تلك الإشارات العارضة إلى اليوتوبيين المتوحشين، إن مزيدا من الدم قد سُفك في القرن العشرين لحساب التفكير البيروقراطي والنقاء العنصري والتضامن العنصري والقومية والطائفية الدينية والانتقام، بأكثر مما كان لحساب اليوتوبية[٢٨]. ولتأكيد هذه الحقيقة لابد من الدخول إلى العالم المظلم للقتلى وأعدادهم. وبرغم أن كثيرين يفكرون في أن عمليات القتل التي ارتكبها النازيون كانت متفردة، فإن القضايا تختلف باختلاف أطر النظر، فثمة عنف جماعي على كل الأشكال. هنا لا تعود المشكلة ـ ببساطة ـ قَتلا تشرف عليه الدولة لجماعة ما، بل موتا جماعيا نتيجة الحروب العالمية والحروب الأهلية، وكيف يمكن أن ترتبط اليوتوبيا بهذا العنف.

إن اغتيال أرشيدوق باسم القومية الصربية أشعل حربا لا يكاد يمكن تفسيرها بمقولات يوتوبية، وكذلك يمكن القول بأن الحرب العالمية الأولى لم تؤدِّ فقط إلى قيام الثورة الروسية، بل هيأت المسرح للحرب العالمية الثانية. هذه عبارة المؤرخ الفرنسي العظيم إيلي هاليفي تلتقط التتابع: «إن عصر الطغيان يرجع تاريخه إلى أغسطس ١٩١٤...»[٢٩]، فكيف ترتبط الحربان العالميتان باليوتوبية؟

إن ما أعقب تقسيم الهند أدى إلى حوالى مليون قتيل بين الهندوس والمسلمين، وقد تكون هذه خصيصة مميزة للعنف المعاصر أكثر من القمع السوفييتي. كتب اثنان من علماء السياسية نهاية السبعينيات: «إن أحدث عمليات الإبادة الجماعية على نطاق واسع هي حادثة انفصال بنجلاديش...»، التي يُقدر عدد من لقوا حتفهم فيها بمليون شخص[٣٠]. أو انظر إلى الحرب الأهلية الإسبانية، وقد تجاوز عدد من نُفذت فيهم أحكام الإعدام أو قُتلوا انتقاما عدد قتلى المعارك، وحسب قول جابرييل جاكسون، فإن القوميين «قاموا بتصفية ما يتراوح بين ٣٠٠ ألف و٤٠٠ ألف من مواطنيهم...»[٣١].

قليلون هم الذين حاولوا إحصاء وتصنيف العدد الإجمالي لقتلى الحروب من كل الأنماط، ويقف عمل جيل إليوت «كتاب القتلى في القرن العشرين» وحده تقريبا، والجملة الافتتاحية هي: «إن عدد القتلى على يد الإنسان في القرن العشرين يقارب مائة المليون»، وتشمل سلاسل العنف الكبرى عنده الحرب العالمية الأولى والصين (الحرب الصينية - اليابانية بشكل أساسي) والحرب الأهلية الروسية، والدولة السوفييتية، واليهود في أوروبا، والحرب العالمية الثانية»[٣٢]. ويبدو واضحا أن قلة فقط من هذه النسبة هي ما يمكن أن تعزى إلى اليوتوبيين.

كان إليوت يكتب أوائل السبعينيات[٣٣]، واليوم يجب أن يضاف إلى الحساب القتلى في كمبوديا ورواندا والبوسنة وسريلانكا والجزائر وغيرها، وهذا لا يغير من الصورة شيئا، على أي حال، حتى لو كان العنف في كمبوديا يمكن أن يُعزى إلى يوتوبية مجنونة، فإن هذا لا يصدق - بوجه عام - في أماكن أخرى. إن العنف القومي والعنصري والديني هو ما يملأ مستودعات الدم، يذكر تقرير كارينجي عن العنف

في العالم: «عقب شهور قليلة من نهاية الحرب الباردة، أكدت النزاعات القومية العدوانية نفسها في غزو العراق للكويت. وسرعان ما أعقب حرب الخليج الصراع في البلقان والقرن الأفريقي، والإبادة الجماعية الصريحة في البوسنة ورواندا...»، ويقدر التقرير عدد من قُتلوا في «صراعات عنيفة» منذ ١٩٨٩ بأكثر من أربعة ملايين، منهم أكثر من نصف المليون في رواندا وحدها[٣٤]. فأين اليوتوبيون؟

هذا لا يعني إنكار دورهم المتعطش إلى الدم، لكن التفرقة ضرورية برغم ذلك. مَن الذين من المحتمل أن يمارسوا العنف ومَن الذين كانوا أشد عنفا؟ المتدينون المتعصبون؟ القوميون الملتهبون؟ العنصريون الغاضبون؟ اليوتوبيون المتحمسون؟ أما دمغ كل اليوتوبيين بخاتم العنف فغير دقيق وغير عادل. في كتابه عن اليوتوبيا والعنف ربط جوليان فروند بينهما كسبب ونتيجة، لكن عالم الاجتماع الفرنسي هذا ركز فقط على الإرهاب الثوري من روبيسبيير إلى لينين[٣٥]. قد يكون هذا عدلا، ولكن ماذا يقول عن اليوتوبية الوديعة عند شارل فورييه أو ويليام موريس؟ .... لا شيء.

وماذا يفعل المتحدثون عن اليوتوبيين والعنف بإدوارد بيلامي ورؤيته في «المذهب النباتي»؟ كتب عن يوتوبيته: «إن عاطفة الأخوة، ومشاعر التضامن فرضت نفسها لا على الرجال والنساء فقط، بل أيضا على رفاقنا الأكثر تواضعا في الحياة فوق الأرض... الحيوانات...»، ويقول الطبيب الطيب في القرن التاسع عشر لزائره: «ألا ترى، يا جوليان، أن سيادة هذه النظرة الجديدة قد تؤدي بالناس إلى أن يعتبروا التهام رفاقهم الحيوانات ممارسة منفِّرة... شبيهة بأكل لحوم البشر؟[٣٦]».

برغم ذلك، تربط الحكمة التقليدية بين اليوتوبيا والعنف، ووجه السخرية أن اللاجئين من النازية مثل بوبر وتالمون، الذين شغلتهم إخفاقات الماركسية أكثر مما شغلتهم طبيعة النازية، قد نجحوا في القول بأن اليوتوبيين أغرقوا العالم في الدم[٣٧]. لكن الأساس الواقعي لهذه المقولة يظل هزيلا. وفكرة أن اليوتوبيين ممارسون للعنف، وأن الواقعيين وادعون، هي من أساطير زماننا.

وتصدرت وجوه أخرى لنقد اليوتوبيا من علم النفس، ففي عصر فضح الزيف يرى كثيرون أن اليوتوبيات تعكس توق مبتكريها إلى الحكم والهيمنة، فمجتمعات المستقبل تتحدد بالنظام والروتين. والخطط التفصيلية لليوتوبيات غالبا ما تبدو أوتوقراطية وقاهرة، واليوتوبيون ذواتهم يبدون سلطويين مستبدين. كتب لويس ممفورد في تأريخه لليوتوبيا أن «النظام المستبد» و«النزعات الدكتاتورية» لكثير من اليوتوبيات قد نفرته، فاليوتوبيون يميلون - بوجه عام - إلى «فرض نظام أحادي صلب على الأنشطة الممنوعة... عن طريق خلق نظام يفتقد المرونة تماما... وحكومة بالغة المركزية، بالغة الإطلاقية...»[٣٨].

ودون شك، فإن كثيرا من اليوتوبيات تؤكد هذه الاتهامات. في «مدينة المسيح Christianopolis» يصف جوهان فالنتين أندريا ملابس النساء في يوتوبيا القرن السابع عشر: «لدى كل منهن، فقط، طاقمان من الثياب، واحد للعمل والثاني لأيام العطلات، وهو نفسه لجميع الطبقات، ويتحدد الجنس والعمر بشكل الثياب... واللون للجميع أبيض أو رصاصي - رمادي...»[٣٩]. وبعدها بعدة قرون قسم إدوارد بيلامي «الجيش الصناعي» في يوتوبياه إلى ثلاث درجات، وكل درجة إلى طبقتين، ويعلق كل عامل شارة تحدد صنعته ورتبته «شارة الدرجة الثالثة من الحديد، والثانية من الفضة، أما الأولى فمطلية بالذهب...»[٤٠].

تبدو هذه اليوتوبيات مقيدة وقاهرة، ومؤلفوها أنفسهم لعبة سهلة لفضح الزيف ذي الطابع السيكولوجي. وهم أحيانا يعترفون بإخفاقاتهم، كتب أندريا في سنة ١٦١٩: «كما هي الحال بالنسبة لبقية الناس (وأنا من بينهم)، فهم لا يحبون أن يصححهم أحد، لقد بنيتُ هذه المدينة لنفسي كي أستطيع أن أمارس فيها الدكتاتورية...»[٤١]. وإذا كان بيلامي لم يعترف بنقاط ضعفه، فقد فعل هذا ناقدوه، واستمتعوا بما فعلوا، كتب المؤرخ آرثر ليبو أن استبداديته «تعبر عن احتياج عميق في تكوينه النفسي، لقد كان شخصا وحيدا مضطربا اضطرابا شديدا...»[٤٢].

على أن هذه الحجج لا تطوي القضية، فكشف الزيف السيكولوجي قد يكون مضيئا أحيانا، لكنه لعبة في وسع الجميع أن يلعبوها. فهل أن

هؤلاء الواقعيين، الكلبيين، المعادين لليوتوبية، الذين دعاهم س. رايت ميلز «الواقعيين المعتوهين»، هم أكثر اتزانا وأقل وحدة واضطرابا؟ غير محتمل. وفكرة أن اللياقة السيكولوجية للفنانين والشعراء أو اليوتوبيين (أو الممثلين أو السياسيين) تدل على قيمة أعمالهم، هي فكرة تنم عن منهج اختزالي فج. أما اكتئاب كثير من اليوتوبيين فمسألة أخرى، هنا ليست الأمور بهذه البساطة.

إن الكآبة لا تصدر عن اليوتوبية قدر ما تصدر عن غيابها، أي الإخفاق في التفكير بجسارة. خلال جولة في أوروبا أُعجب بيلامي إعجابا كبيرا بالجيش الألماني حتى أنه استخدمه نموذجا للمستقبل. أما الخطط التفصيلية والطرائق الروتينية التي تصيب كثيرين من اليوتوبيين، فقد تكون راجعة إلى تعميم جوانب ملتبسة من الواقعية المعاصرة. لهذا السبب ظل ماركس والذين تابعوه على صمتهم فيما يتعلق بالمستقبل، فهم يعتقدون أن المجتمع الحر لا يمكن تنظيمه مسبقا، وأن اليوتوبيا فقط هي القادرة على أن تخطط لنفسها.

وعلى أي حال، فإن هذا البعد المتعلق بالكآبة في اليوتوبيات ليس كل شيء، ولو أنه كان كذلك ما استحقت سوى قليل من الاهتمام.

بعد أن أثبت قائمة بالأخطاء، لم ينتهِ كتاب ممفورد عن اليوتوبيا عند الصفحة الثالثة. بل استمر لأنه وجد في اليوتوبيات ما لم يجده في أي مكان آخر، فاليوتوبيا تتعامل مع المجتمع باعتباره وحدة دينامية، وهي، من ثم، عكس «التجزيئية والإقليمية والتخصيصية» السائدة. إن اليوتوبيات تتوجه إلى «مستودع الإمكانات الكامنة» التي لا يعيها أي مجتمع وعيا كاملا. فقد اكتشف أنه حتى أبسط اليوتوبيات وأكثرها سذاجة تنطوي على «خصائص إنسانية ملحوظة» يفشل المتشككون في التعرف عليها، و«اليوتوبيون المثاليون الذين بالغوا في تقدير قوة الفكرة لاشك في أنهم كانوا أكثر امتلاكا لحواسهم، وعلى ارتباط وثيق بالحقائق الإنسانية أكثر من أولئك «الواقعيين» العلميين والعسكريين»[٤٣].

وإيضاح هذا الأمر يجازف بإثارة مشكلة. وعلى نحو ما يشير كريشنا كونار فإن الكتب عن اليوتوبيا «غالبا ما تأخذ هيئة دليل التليفون: يُنشر

خيط من الأسماء ـ للكتب والمؤلفين ـ مصحوبا بملخصات، في كبسولات، لمحتويات هذه الكتب»[٤٤]. على أنه حتى النظرة الخاطفة إلى اليوتوبيات الكلاسيكية تجسد وجهة نظر ممفورد، قد يكون أندريا شاء للنساء أن يرتدين الألوان الرمادية والبيضاء، لكن مجتمعه ربما كان يعيب ألوانا أكثر حداثة. ويوتوبياه تقوم على «ثلاث صفات خيرة في الإنسان: المساواة والرغبة في السلام واحتقار الثروة، حيث إن العالم يتعذب ـ أساسا ـ بعكسها...»، ولدى جماعته أسلحتها، لكن القاطنين يعرضونها على زائريهم مع رفضهم لها: «لأنه في الوقت الذي يمجد فيه العالم، بوجه خاص، آلات الحرب والراجمات وسواها من أسلحة القتال، فإن هؤلاء الناس ينظرون بهلع إلى كل أدوات الموت والأدوات المميتة، المحتشدة بهذا القدر...»[٤٥].

وبرغم أنه من السهل أن تهجو بيلامي وتسخر منه، وأن تفترض تبادلا يحدث بين «مستر ويست» زائر القرن التاسع عشر لليوتوبيا ودليله «دكتور ليت». يسأل ويست عما يحدث للأفراد المرضى أو العاجزين عن العمل، ويشرح ليت أنه في مجتمع معقد فإن الجميع في شراك الجميع، والجميع يُعتنى بهم:

> **«أجبت: قد يكون الأمر هكذا، لكن هذا لا يمس قضية هؤلاء العاجزين عن تقديم أي شيء في الإنتاج الصناعي...**
>
> **أجاب الدكتور ليت: يقينا كما قلت لك صباح اليوم... إن حق الإنسان في الحصول على نصيب من مائدة الأمة يعتمد على حقيقة أنه إنسان، وليس على قدر الصحة والقوة الذي لديه...**
>
> **أجبت: أنت تقول بهذا... لكنني أفترض أن هذه القاعدة تسري فقط على العاملين ذوي القدرات المختلفة، ولكن هل تسري على من لا يفعلون شيئا على الإطلاق؟**
>
> **ـ أليس هؤلاء أيضا من البشر؟**
>
> **ـ هل بوسعي أن أفهم أن الأعرج والأعمى والمريض والعاجز هم مثل الأكثر قدرة، ويحصلون على الدخل نفسه؟**
>
> **كانت الإجابة: نعم بالتأكيد... إذا كان لك أخ مريض في بيتك... عاجز عن العمل... فهل تطعمه طعاما أقل قيمة من طعامك...**

وتكسوه على نحو أقل منك؟... أغلب الظن أنك ستعطيه الأفضل...

أجبت: طبعا... لكن الحالتين ليستا متساويتين... فهذا النوع من الأخوة لا تمكن مقارنته بأخوة الدم...

صاح الدكتور ليت: هكذا يتكلم القرن التاسع عشر... إذا كنت أقدم لك، في جملة واحدة، مفتاح ما يمكن أن نسميه أساطير عصرنا لدى مقارنتها بعصرك... فسأقول لك إن حقيقة التضامن والأخوة بين البشر، والتي كانت بالنسبة لك ليست سوى عبارات جميلة، هي بالنسبة إلى تفكيرنا ومشاعرنا حقيقية وحيوية مثل الأخوة الفيزيقية تماما...»(٤٦).

إن التعبير نفسه «يوتوبيا» مستمد من «يوتوبيا» توماس مور التي ترجع إلى العام ١٥١٦، وقليل في هذا العمل ما يبرر الاتهام التقليدي لليوتوبيا. ويقارن ملفين ج. لاسكي في كتابه عن اليوتوبيا القيود التي يضعها بوبر على اليوتوبيا بأفكار مور. فقد أكد بوبر أن فكرة اليوتوبيا فكرة خطرة وعنيفة، وهي فكرة ـ على حد تعبير لاسكي ـ «لاشك في أنها تريك توماس مور» الذي لم يعتبر يوتوبياه فكرة خطرة ولا عنيفة. ويعتقد بوبر أن اليوتوبيين يمكن أن يسحقوا معارضيهم. ولاشك في أن توماس مور كان سيقع في حيرة، وكان بوبر يعتقد أن اليوتوبيين معادون للعقل، وكان مور سيجده «أمرا غريبا أن تُفسر محاولة الإنسان أن يقيم مؤسسات تعتمد على العقل لمصلحة أفراد المجتمع باعتبارها غير معقولة...»(٤٧).

ومثل كل اليوتوبيات، فإن يوتوبيا مور تتحدث إلى زمانها وتواجه مشكلات عصرها. كتب المؤرخ، ج. هـ. هكستر: «إنه يقيم بناءه على أساس تشخيص علل السياسة الأوروبية أوائل القرن السادس عشر...»(٤٨)، ومثل كل اليوتوبيات أيضا، نظرت يوتوبيا مور إلى ما وراء عصرها، فتخطيطه للمستقبل، الذي بلغ عمره اليوم خمسة قرون، مازال يتقدم الحضارة الصناعية بسنوات ضوئية. كتب في «اليوتوبيا» إن كل الجهود يجب أن توجه نحو العامة:

«في كل الأماكن الأخرى، وبصرف النظر عن رخاء البلد، ما لم يعتن الفرد بحاجته الخاصة فسيكون مصيره الهلاك جوعا... إذن فإنه

للمحافظة على الذات أسبقية على المصلحة العامة. هنا... ليس ثمة أحد في حاجة إلى أي شيء، فليس هناك شُح في توزيع الخيرات، والفقر والتسول غير معروفين، فعلى الرغم من أن الناس لا يملكون شيئا فإنهم جميعا أغنياء. فمن الأكثر غنى ممن يحيا حياة سعيدة هادئة دون قلق الحصول على عمل أو نتيجة متاعب منزلية؟...»[٤٩].

* * *

الاتهام الأول، والأخير أحيانا، الذي يُوجَه للرؤية اليوتوبية هو أنها غير عملية، ولا صلة لها بالواقع. في مقالة مسهبة صاغ توماس ماكولاي، مؤرخ القرن التاسع عشر غزير الإنتاج، اتهاما لم يتجاوزه أحد عن لا جدوى اليوتوبية، كان في معرض تقويمه لعمل فرانسيس بيكون: الفيلسوف ورجل الدولة في القرن السابع عشر، وفيما يتعلق بإدانة بيكون للفساد، حكم عليه ماكولاي بأنه أفسدُ الفاسدين، لأنه حوَّل المنصب الحكومي لخدمة مصالحه الخاصة، لكن هذا «نصف بيكون» فقط، فقد احتفى ماكولاي أيضا بإصرار بيكون على أن يُحكَم على الفلسفة حسب «ثمارها» أو نتائجها العملية وقدرتها على تحسين شروط الحياة. وفق هذا المحك، أعلن بيكون قطيعته مع الفلاسفة التقليديين الذين يغزلون على عجلات تصورية بدل أن يستخدموا عجلات حقيقية.

وفي رأي مأكولاي، فإن الفلسفات القديمة والتقليدية كرّست نفسها للمناوشات الثقافية، أما فلسفة بيكون فكرّست نفسها لتحسين مصير الإنسان. لم تكن لدى بيكون «نظريات جميلة» لكنه كان يعرف أن الفلاسفة، شأنهم شأن الناس العاديين، هم بالفعل يحبون الحياة والصحة والراحة والشرف والأمان وصحبة الأصدقاء، وهم بالفعل يبغضون الموت والمرض والألم والفقر والمهانة والخطر...»، ولم يتقبل بيكون المنهج الفلسفي التقليدي في إصلاح المقولات وتجاهل الواقع، ولم يفهم أن «الحكمة يمكن أن تكون في تغيير

الأسماء حين يستحيل تغيير الأشياء، وفي إنكار أن العمى والجوع والمرض والألم هي كلها شرور...».

كتب ماكولاي: «كنا نفكر أحيانا في حكاية مسلية»، يلتقي فيها أحد أتباع الرواقي الإغريقي أبيكتيتوس وأحد أتباع بيكون ويرتحلان معا:

«وبلغا قرية كان الطاعون قد بدأ ينتشر فيها فوجدا البيوت موصدة والاتصالات ممنوعة والمرضى معزولين والأمهات يبكين أطفالهن في هلع. راح الرواقي يُطمئن الناس الساخطين، ويقول إن الإنسان العاقل لا يرى سوءا في الطاعون، وبالنسبة له فإن المرض والتشوه والموت وفقدان الأصدقاء ليست شرورا. أما البيكوني فيلتقط مبضعا ويمضي في تطعيم الناس...».

وعند ماكولاي، متابعا بيكون، ثمة هوة تفصل «فلسفة الكلمات عن فلسفة الأفعال»، وما تفاخرت به الفلسفة القديمة من إصلاح العقل أو الأخلاق لم يتحقق، وقدامى المفكرين «وعدوا بما هو غير عملي، واحتقروا ما هو عملي، وملأوا الدنيا بكلمات طويلة ولحى طويلة، ثم تركوها جاهلة وشريرة كما وجدوها...»، ويواصل ماكولاي:

«فدان من أرض «ميدل سكس» خير من إقطاعية في يوتوبيا، وخير صغير واقعي أفضل من وعود هائلة بالمستحيلات. وهذا الرجل الرواقي الحكيم لاشك في أنه موضوع أسمى وأعظم من المحرك البخاري، لكن المحركات البخارية موجودة بالفعل، في حين أن هذا الرواقي الحكيم لم يولد بعد. والفلسفة التي بوسعها أن تجعل الإنسان يشعر بالسعادة البالغة وهو يعاني سكرات الألم لا شك في أنها أفضل من الفلسفة التي تُسكِّن الألم، لكننا نعرف أن ثمة أدوية كثيرة تسكن الألم، ونعرف أن الحكماء القدامى مثلهم مثل ألم الأسنان، في نفس صِغَر مجاوريهم...»(٥٠).

تلك الأفكار مقنعة ومصوغة بوضوح حتى أن معارضتها أمر مرهق... «فدان من أرض «ميدل سكس» خير من إقطاعية في يوتوبيا ...». من يستطيع أن يعارض؟ إن معقولية القول تُسكت أي

حديث عن اليوتوبيات. هل هذا صحيح؟ إن كلمات ماكولاي ومشاعره تتفق تماما والحالة العقلية المعاصرة التي يجب أن نتنبه إليها.

وابتداء نلاحظ أن النفعي بيكون نفسه وضع تخطيطا ليوتوبيا في «أطلانطا الجديدة New Atlantis»، ويرى عديد من الدارسين روحا يوتوبية تسري في عمله كله[٥١]. بنجامين فارنجتون يعتبر أن توماس مور وبيكون كليهما يوتوبيان، لكنه يرى بيكون «أكثر راديكالية» فهو «لم يكن يسعى إلى تقسيم الفقر بل إلى خلق الوفرة».

ونصوص بيكون التي يوردها فارنجتون تكشف عن مفكر غزير الإنتاج، يوتوبي تقريبا. يقول بيكون لواحد من تلامذته الخياليين: «ما أعنيه هو أن أجعلك تتوحد «بالأشياء في ذاتها»، من هذا الارتباط ستحقق كسبا يتجاوز كل آمال ودعوات أي ارتباط عادي، وسوف تعي أن جنسا مباركا من «الأبطال» و«البشر الممتازين» يمكنه أن يقهر الفقر وقلة الحيلة لدى الجنس البشري...» وفي مقالة أخرى كتب بيكون: «اطرحوا عنكم الأغلال التي تقهركم لتصبحوا سادة أنفسكم... ليس للاشيء أننا رفعنا شعارنا الحديث «هناك الكثير فيما وراء هذا» في مواجهة الشعار القديم «حتى هنا، فليس هناك شيء بعد...»[٥٢].

على أن يوتوبية بيكون الخاصة لا علاقة لها بالواقع، مثل حياته المثيرة للتساؤل. يعلق جون هنري نيومان، رجل الكنيسة الإنجليزية في القرن التاسع عشر، إن بيكون «سدد على هدف منخفض»، لكنه «أصابه»، وأن «الفضلية الأخلاقية لم تكن الخط الذي اتبعه في إرشاد الناس...»[٥٣]، فما الخط الذي اتبع؟ ألا تستثير النزعة العملية المتحمسة أي انتقادات؟ إيمرسون أيضا تأمل كتابات بيكون ولاحظ أن هذا الرجل الإنجليزي كان سيحقق أقل القليل لو ظل على ارتباط وثيق بالنفعية كما يفترض ماكولاي: «ذلك لأنه كان يمتلك الخيال، لذائذ الروح، وينعم بقدر من التأمل بعيدا عن ظاهرات التشوش في المناخ الحديث، إنما لهذا كان مؤثرا ...».

وعارض إيمرسون «الميل الإنجليزي نحو العملية» الذي وجده في صورة بيكون عند ماكولاي، الاعتقاد بأن «إقناع العقل وملامسة الضمير هو ادعاء رومانسي...». عند إيمرسون فقد بالغ ماكولاي في

تمجيد ما هو مادي مناف للثقافة، الذي لا يعرف سوى المادية الفجة... «فالخير يعني الخير الذي تأكله، أو الخير الذي تلبسه، أي السلع المادية...»، وعند ماكولاي أيضا فإن «مجد الفلسفة الحديثة هو توجهها نحو «الثمرة»، في أن تؤدي إلى ابتكارات اقتصادية، وقيمتها وجدارتها تتحددان بأن تتجنب الأفكار وتتحاشى الأخلاقيات»، من وجهة النظر التفضيلية هذه:

«فإن أعظم فوائد علم الفلك تتمثل في الملاحة الأفضل التي تمكن سفن الثمار من أن تحمل الليمون والنبيذ إلى البقال في لندن. لقد كانت نتيجة غريبة تلك التي انتهت إليها الحضارة والدين في إنجلترا لألف سنة، وهي إنكار الأخلاقيات والهبوط بالعقل إلى مستوى قِدْر المَرَق...».

وحسبما يرى إيمرسون، فإن ماكولاي وسواه من الإنجليز الفيكتوريين قد أعاقوا الفن والفلسفة... «القناعة الحقيرة بالتقاليد، والسخرية باسم الدين والفلسفة والسياسات ضيقة الأفق التي تنتهي إلى أدراج النقود في الحوانيت، كلها تفصح عن انحطاط الحياة والروح...» يقولون وهم يَعُبون أقداح نبيذهم: «الحقيقة هي أن كل هذا الكلام عن الحرية وما إليها قد انتهى زمنه، ولم يعد يصلح الآن...»(٥٤).

إن هذا القطع قريب من العظام: الاتهام بأن الفكر قد هبط إلى مستوى التقليد والمنفعة. إن فدانا من الأرض في «ميدل سكس» خير من إقطاعية في يوتوبيا، ولكن: هل شقة كئيبة في ميدل سكس هي هدف الحياة؟ هل تساوي التخلي عن كل الرغبات ـ «كل هذا الكلام عن الحرية وما إليها» ـ التي تتجاوز الإمكانات المباشرة؟ إن مادية تقوِّم وتُثَمِّن ماهو هنا، والآن قد تكون بعيدة عن مرمى النقد، ولكن مذهب النفعية الذي يلتهم الخيال ليس كذلك.

في عبارات مختلفة، فإن الحجج المناصرة للنفعية طازجة كما كانت بالأمس، كلها تعبير عن البراجماتية والمادية اللتين لا تختلفان باختلاف الفصول، والعكس صحيح كذلك عند بعض النقاد فإن المنفعة تدمر الروح أو الثقافة. على أن قوى النفعية، خاصة في صيغتها الفيكتورية، يجب الاعتراف بها(٥٥)، إن المنفعة الفيكتورية أفرزت غلظة وفظاظة.

فـمـا يهم قـبل أي شـيء آخـر هو أن يشق الإنسـان طريقـه في العـالم، وتحـدث المفهـومـات الغـائمـة للخير، وذكّـرتنا ـ كمـا قـال مـفكر فيكتـوري ـ بأن «سعادة النـاس إنمـا تتكون من سعادة الأفراد...»[٥٦].

وهـي تجازف أيضـا بتقليص الحياة إلى حسـاب الاختيـارات المباشـرة، فالمستقبل ينطوي في قلب الحاضـر. وقد دافع مؤرخ القرن التاسع عشر جيـمس فـرود عن روح المنفـعـة في خطاب وجهـه إلى طلبتـه: «قـال لورد بروجهـام مرة إنه يأمل أن يأتي اليوم الذي يقرأ فيـه بيكون كل فـرد في إنجلتـرا...»، أمـا فـرود، من جانبه، فسيكون راضيـا «إذا جاء اليـوم الذي يأكل فـيـه «البـيكون ـ لحـم الخنزيـر المملح» كل فـرد في إنجلتـرا...»، فالإنجـازات العملية والمهارات تأتي في أعلى مكان، وينافسهـا «التـاريخ والشعـر والمنطق والفلسفة الأخـلاقيـة والأدب الكلاسيكي، وكلهـا أشيـاء ممتـازة من حيث هي زينة أو زخـرف...» ولكن لا شـيء أكثـر... «والدليل الوحيد المعقول للاختيار في هذه الأمور هو المنفعة...»[٥٧].

وفي نص كـلاسيكي عن الطابع العملي في العصـر الفيكتـوري، قـرر تشارلس كنجزلي، القس الملحق بقصـر الملكة فيكتوريا: «في بلد صنـاعي مثل هـذا، فإن المنفعة العملية لأي دراسة يجب أن تتعرض لمحك الإجابة عن هذا السـؤال: «كم قـدر النقـود التـي سـأحـصل عليـهـا في الحـيـاة الآخـرة؟» هذا سـؤال يجب أن يُطرح ولا يتـجـاهله إلا أحـمق، إذا كـان جوابـه الوحيـد هو «لاشيء على الإطلاق»، فـمن حق الإنسـان أن يقـول: «إذن دعني ألتمس هدفـا آخـر... يدرب عقلي وينعشه ويعود عليَّ ببعض المال كذلك...»[٥٨].

إلى أين يقودنا هذا؟ في الفصل الخامس الشهير من سيـرته الذاتيـة، تحدث جون ستيوارت مـيل ـ الذي تلقى تعليمـه عن أبيـه الموسوس المدقق المنضبط ـ عن أزمتـه: كان الأب ـ جيمس ميل ـ يتبع تعاليم صديقـه القـائل بالمنفعة جيرمـي بنتام، الذي كـان يحط من قيـمـة الشـعـر والشـاعـر. كتب لسلي سـتيفن، نـاقد القـرن التـاسع عشر: «كان بنتام يعترض ـ صـراحـة ـ على الشـعـر بوجـه عـام، فـقـد ثبت أنه لا شـيء... والنفـعي الحـقـيـقـي هو الرجل الذي يستند إلى الحقيقة... وقد جاء الشعر... في موجة استنكاره «للعاطفية» و«التعميمات الغائمة...»[٥٩].

وقد حاول جيمس ميل أن يجعل ابنه نفعيا جيدا. ومثل بنتام كان الأب يزدري العواطف. كتب الابن: «كان يُصرح باحتقاره العظيم لكل العواطف الجياشة من أي نوع... ويعتبرها ضربا من الجنون...» وغذّى ميل الكبير الصبي بوجبة ثقيلة من الكلاسيكيات والتاريخ والمنطق... «كانت لدي كتب للأطفال بأكثر من أدوات اللعب التي لم يكن لدي شيء منها...»، وربّى الأب طالبا عظيم التعليم، عظيم القدرة على التركيز، عظيم الثقة بالنفس.

وربّى كذلك شابا يفتقد العاطفة والذات. وذات صباح، صحا ميل من نومه مرتعبا، واعيا بحياته العاطفية المعوقة. إن إجراءات الأب الحريصة جعلت الابن تحليليا، جافا، باردا. كان ينظر إلى كل شيء باعتباره وسيلة إلى غاية، لكن الهدف نفسه «فقد جاذبيته... وبدا أنه ليس لدي شيء أعيش من أجله... هكذا كنت أقف جامدا في بداية رحلتي... لديَّ سفينة مجهزة تجهيزا جيدا ودفة صالحة... ولكن بلا شراع... بلا أي رغبة حقيقة...»، وفكر ميل في الانتحار.

وجاء اكتشاف ميل للفن والشعر، وهما بلا مكان في نظام بنتام، ليرفع عنه هذا الظلام. ولكي يوازن اندفاعه المتطرف نحو «الثقافية»، أصبحت «تنمية المشاعر» واحدة من اهتماماته الرئيسة، فتحول إلى الموسيقى وشعر ووردزورث، ومال أيضا ـ وبعض السبب كامن في تأثير حبيبته الجديدة هارييت تايلور ـ نحو إعادة النظر في «بنتاميته». إذا كانت نفعية بنتام تهدف إلى إصلاحات محدودة داخل نظام اقتصادي غير عادل، فإن ميل وتايلور أصبحا الآن يعتقدان أن «كل المؤسسات والتنظيمات الاجتماعية القائمة... ليست إلا «جزئية فقط»، ومن ثم رحبا «بالتجارب» الاشتراكية والتعاونية[٦٠]. كما أصبح ميل أميَل إلى الاعتقاد بأن مذهب النفعية الأناني يعمل على تسطيح الخبرة والحياة، وأطلق ميل على بنتام وصف المفكر «صاحب العين الواحدة» والعمق القليل. كتب: «لدينا قدرة كبيرة على تحمل أصحاب العين الواحدة... مفترضين أن هذه العين نفاذة...» لكنهم يقدمون، في أفضل الأحوال، «كِسرا من الحقائق»[٦١].

وقد تكون هذه نقطة الضعف في حجة «فدان الأرض في ميدل سكس»، إنها حقيقة جزئية. إن الروح النفعية ليست خاطئة، إنها ناقصة. إن علينا أن نبقى عينا على مواطئ أقدامنا، ولكن علينا أن ننظر إلى الأفق كذلك، وهذا ممكن من حيث المبدأ، فالرؤية اليوتوبية لا تلغي الحياة اليومية أو تتجاهلها ، والنظر إلى الممكن لا يتطلب إلغاء المتعة بالمحتمل. ماركيوز في أكثر أعماله يوتوبية «أيروس والحضارة» يصك مفهومات مثل «إلقاء القبض على الزمن» و«غزو الموت» لكنه أيضا يصدر الكتاب بفقرة عن شين أوكيزي يحتفل فيها بعذوبة الحياة اليومية. وسط مديحه لجورج برنارد شو، كتب أوكيزي، الذي كان اشتراكيا بدوره:

> **«كم من الوقت أضاعه الإنسان في نضاله كي يعرف ما سيكون عليه شكل حياته التالية! وبقدر ما يزيد الجهد الذي يبذله كي يعرف قدر ما تقل معرفته بالحاضر الذي يعيش فيه. إنه العالم المحبوب الذي عرفه وعاش فيه ومنحه كل ما لديه، ثم يأتي الواعظ المبشر والأسقف ليقولا له إن هذا العالم يجب أن يشغل المكان الأدنى في تفكيره. إنه يُوَصَى، ويؤمر، أن يتهيأ من لحظة مولده كي يقول له الوداع. أوه، كفانا سوء استخدام لهذه الأرض العادلة! ليست حقيقة محزنة أنها يجب أن تكون وطنا لنا وملجأ. وهل فعلت سوى أن منحتنا المأوى البسيط والملبس البسيط والمأكل البسيط، ثم أضافت الزنبق والورد، التفاح والكمثرى. ألا يجب أن تكون السكن الملائم للبشر، خالدين كانوا أو فانين؟...»[٦٢].**

مذهب المنفعة لا يقيد الحياة فقط، لكنه أيضا يُقر التماثل بتقليص العقل إلى حد تقويم الاختيارات. وقد أبدى المفكر السياسي المحافظ ليو ستراوس اهتماما قليلا باليوتوبيات، لكنه قدم تخطيطا صارما لخطر المنفعة الواقفة عند الحدود الدنيا، إنها تتخلى عن العقل، أو بذل الجهد لإدراك الحقيقة في كليتها، وتحتفي بالوسائل، إنها تؤيد التفكير في الأهداف، وفي الوقت نفسه ترفع الوسائل إلى مستوى الأهداف، هذه الفلسفة، عند ستراوس، أدت إلى الانتحار الثقافي. فنحن نصبح «حكماء فيما يتعلق بكل الشؤون ذات الأهمية الثانوية» التي تتناول

الآليات الأفضل، «لكننا يجب أن نسلم أنفسنا للجهل الكامل فيما يتعلق بكل الشؤون الأكثر أهمية» أي المبادئ القصوى أو النهائية...»، وعنده أيضا، إن هذا قد أدى إلى نتيجة متناقضة: «أصبحنا في موقع العقلاء والحكماء حين ننشغل بأمور تافهة، لكننا نقامر كالمجانين إذا واجهتنا قضايا جادة: الحكمة بالتجزئة والجنون بالجملة...»[٦٣].

* * *

على أن أقوى حجج اليوتوبية لم تعد اليوم، تكفي. فأحداث العالم وروح العصر تعمل كلها ضد الروح اليوتوبية، وستبقى كذلك عدة عقود. إذا لم تكن قاتلة، فإن اليوتوبية تبدو متخلفة وغير عملية وبلا موضوع، وقد جفت منابعها في الخيال والأمل. ولموت الراديكالية أثره حتى في غير المُسيَّسين وغير المهتمين الذين يهدفون، على نحو غرزي، إلى التماثل مع ما كانوا يحدسون به دائما. فهذا المجتمع هو المجتمع الوحيد الممكن، والذين يقاومون هذا الاستدلال يفعلون باقتناع قليل وتفكير قليل في النتائج، النجاح وشاراته الدالة هي هدف أفضل الشباب وأكثرهم حكمة، ومَن الذي يستطيع أن يحول دونهم، وهم - ببساطة - يستخلصون النتائج مما يشاهدون؟ تنتهي السياسة دائما إلى طرق فضائحية أو بوليسية - في أفضل الأحوال - للانشغال بسمكرة سفينة الدولة. ولا أحد يدعي، حتى، بأنه يؤمن بوجود مستقبل مختلف.

أشياء قليلة هي التي يمكن أن تبدو أكثر كيشوتية وابتعادا عن الواقع من الدفاع عن الحافز اليوتوبي. وهذا الطريق، على أي حال، لا يخلو من نُبله وأبطاله، كذلك يجب ألا ينسى أحد أن مفكرين يوتوبيين كثيرين، من توماسو كمبانيلا إلى الماركيز دى كوندارسيه لم يكونوا مضطهِدين، كما يمكن أن يفترض أعداء الشمولية، بل كانوا محل اضطهاد. وعلى وجه اليقين، فمع النية الحسنة أو الشجاعة لا يمكن للمفكر اليوتوبي أن يقفز خارج التاريخ، لكنه يجب أن يثب إلى ماوراء الآفاق المباشرة، أو يتخلى عن مبرر وجوده.

وقد غذت الأحلام والخيال دائما الرؤية اليوتوبية. كتب سباستيان ميرسييه في يوتوبيته «مذكرات عن سنة ٢٤٤٠» من سنة ١٧٧٠: «فلنبذل جهدنا كي نجعل هذه الحياة محتملة، أو، إذا كان هذا كثيرا، فلنحلم، على الأقل، أنها كذلك...»[٦٤]. من السورياليين في العشرينيات إلى المثقفين المتمردين في الستينيات، حاول يوتوبيو القرن العشرين أن يزودوا هذه الطاقات بوقود جديد، وإخلاصهم للخيال جعلهم بعيدين عن اليساريين التقليديين الذين كانوا يخططون لمطابخ ومغاسل مركزية. كتب أندريه بريتون في البيان الأول للسوريالية: «إن الانحطاط بالخيال إلى حالة العبودية هو خيانة لكل معاني العدالة المطلقة داخل الذات. الخيال وحده هو ما يقدم لي شيئا من التلميح بما يمكن أن يكون...»[٦٥].

على جدران باريس ١٩٦٨: «كل السلطة للخيال»، كان هذا تعبيرا عن الدافع اليوتوبي وقد صُفِّي من خلال مصافي السورياليين وأصحاب المواقف[٦٦]. وطوال الستينيات كان الاحتفاء بالمخدرات والأحلام والخيال محاولة لتفجير واقع خانق وتحويله إلى فتات[٦٧]. فما الذي تحقق؟ إن السجل مختلط ولا تمكن مناقشته بإيجاز. في صف الإيجابيات يمكن إثبات قائمة بكثير من الإنجازات السياسية والثقافية الدائمة. وعلى أي حال، انتهت اللحظة اليوتوبية دون أن تخلِّف أثرا.

على أنه في زمن التخلي السياسي والإجهاد السياسي، تبقى الروح اليوتوبية ضرورة أكثر من أي زمن آخر. إنها لا تستدعي السجون ولا البرامج، بل فكرة عن الإخاء الإنساني والسعادة. «هناك شيء مفتقد»، اقتبس إرنست بلوخ هذه العبارة عن «ماهوجني» لبرتولد بريخت إشارة إلى الدافع اليوتوبي[٦٨]. هناك شيء مفتقد، ثمة ضوء قد انسحب. إن عالما جُرِّد من الحدس والتوقع يصبح كئيبا باردا.

ما الذي يمكن عمله؟ إن السؤال موجه، على نحو روتيني، إلى كل النقاد الذين يصرون على «العملية» المعادية لليوتوبية. لا شيء يمكن عمله، على أن هذا لا يعني أنه لا شيء يمكن التفكير فيه أو تخيله أو الحلم به، على النقيض. فإن جهد تصور إمكانات أخرى للحياة والمجتمع يظل مُلحّا، ويمثل الشرط المسبق الأساسي لعمل شيء. يجب علينا، كما يقول

ت. و. أدورنو: «أن نتأمل كل الأشياء كل يمكن أن تبدي ذواتها من موقع الانعتاق والتحرر...»، وهذا يعني رؤية العالم «كما سيبدو، يوما ما، في ضوء المخلِّص المنتظر...»[٦٩].

إن ذلك اليوم يبدو أبعد منه في أي وقت مضى. هل هذا صحيح؟ إن التاريخ يخادع حتى أكثر طلابه جدا واجتهادا. لم يَسْتَبِق أحد هذا الموت السريع للنظام السوفييتي في ١٩٨٩، حتى دارسوه المجتهدون كانوا يعتقدون أن إمبراطوريته المميتة تلك ستبقى خمسين سنة أخرى. وقد تفجرت سنوات الستينيات دون أي إشارة مسبقة، فمعظم المراقبين كانوا قد وصموا سنوات الخمسينيات بأنها عصر التماثل واللامبالاة، وتوقعوا المزيد في الاتجاه نفسه. فمن يستطيع القول بأن المستقبل يخفي مفاجأة مماثلة؟



الهوامش

تقديم

1) "Population Implosion Worries a Graying Europe," *New York Times*, July 10, 1998, A1.

2) *Dialectic of Defeat: Contours of Western Marxism* (New York: Cambridge University Press, 1981), p. 4.

3) *Collected Letters of Samuel Taylor Coleridge*, ed. E. L. Griggs, vol.1, 1785-1800 (Oxford: Clarendon, 1956) p. 289 (undated, circa September 10, 1799).

(١)

1) Edward Shrils, "Letter from Milan: The End of Ideology?" Encounter 5. No. 5 (November 1955): 64.

أشرفت على المؤتمر "منظمة حرية الثقافة"، وبعد هذا بكثير تبين أن هذه المنظمة وبعض مطبوعاتها مثل مجلة Encounter تتلقى أموالاً من المخابرات المركزية الأمريكية، في محاولة لدعم الليبراليين المعادين للشيوعية.

انظر، بوجه عام:

Peter Coleman, *The Liberal Conspiracy: The Congress for Cultural Freedom and the Struggle for the Mind of Postwar Europe* (New York: Free Press, 1989).

2) Raymond Aron, "Nations and Ideologies," in *The Future of Freedom*, Papers from the International Conference on the Future on Freedom convened by the Congress for Cultural Freedom in Milan, 1955 (Bombay: Indian Committee for Cultural Freedom, n.d.), pp. 20-21.

3) "Khrushchev's Secret Report," in Bertram D. Wolfe, *Khrushchev and Stalin's Ghost* (New York: Praeger, 1957), pp. 102, 124, 222.

4) *Bertolt Brecht Poems*, ed. J. Willett and R. Mannheim (London: Methuen, 1979), p. 440.

5) See, generally, Robert Colquhoun, *Raymond Aron*, vol. 1 (Beverly Hills, Calif.: Sage, 1986), pp. 453-494.

6) Raymond Aron, *The Opium of the Intellectuals* (New York: Norton, 1962), pp. 109, xiii, xv.

7) Albert Camus, "The Confusion of Socialists" (November 21, 1946) in Camus, *Between Hell and Reason, Essays from the Resistance Newspaper Combat, 1944-1947*, ed. A. de Gramont (Hanover, N.H.: Wesleyan University Press, 1991), pp. 124-125.

على وجه اليقين، فإن سلسلة من كتابات آرون منذ منتصف الأربعينات قد طرحت فكرة نهاية الأيديولوجيا، وعلى سبيل المثال، فقد أشار في سنة ١٩٤٤ إلى أن نهاية الحرب، على خلاف الحرب العالمية الأولى، لم يكن محتملاً أن تشهد انبعاث الأيديولوجيا "إن المرحلة الراهنة تتميز بانهيار الدوجما ..".

(Aron, "L'avenir des religions séculières" [1944], reprinted in Commentaire 29-29 [1985]: 379).

8) H. Stuart Hughes, "The End of Political Ideology," Measure 2, no. 2 (1951): 146-158.

9) Judith N. Shklar, *After Utopia: The Decline of Political Faith* (Princeton: Princeton University Press, 1957), pp. 219, 256.

10) Seymour Martin Lipset, *Political Man: The Social Bases of Politics* (1960; Garden City, N.Y.: Anchor, 1963), pp. 442-443.

11) Daniel Bell, *The End of Ideology: On the Political Exhaustion of Political Ideas in the Fifties* (New York: Free Press, 1960), pp. 369-373.



12) Daniel Bell, *The End of Ideology*, pp. 374-375.

13) Bell, *The End of Ideology* (Revised Edition) (New York: Free Press, 1962), p. 405.

14) Todd Gitlin, *The Sixties: Years of Hope, Days of Rage* (New York: Bantam, 1987), p. 87.

15) C. Wright Mills, "The New Left" (1960), in *Power, Politics and People*, ed. I. L. Horowitz (New York: Ballantine, n.d.), pp. 248, 251, 254.

16) Donald Clark Hodges, " The End of the 'The End of Ideology,'" *American Journal of Economics and Sociology* 26, no. 2 (1967): 135.

17) Steven Kelman, "The Feud Among the Radicals," in *The End of Ideology Debate*, ed. C. I. Waxman (New York: Funk & Wagnalls, 1986), p.372.

18) Michael Novak, "The Student Movement and the End of the 'End of Ideology,'" *in Decline of Ideology*, ed. M. Rejai (Chicago: Aldine Atherton, 1971), p. 302.

19) Christopher Lasch, "The Revival of Political Controversy in the Sixties," in *The Agony of the American Left* (New York: Vintage, 1969), pp. 172-175.

20) "We Are All Totalitarians," *Times Literary Supplement*, May 5, 1972, as cited in Seymour Martin Lipset, " The End of Ideology and the Ideology of the Intellectuals," in *Culture and Its Creators: Essays in Honor of Edward Shils*, ed. J. Ben-David and T. N. Clark (Chicago: University of Chicago Press, 1977), pp. 15-16. See this essay and Lipset's " A Concept and Its History: The End of Ideology" (in Lipset, *Consensus and Conflict: Essays in Political Sociology* [New Brunswick, N.J.: Transaction, 1985], pp. 81-109) for other references and a reprise of the debate.

21) Honecker, cited in Patrick Brogan, *The Captive Nations: Eastern Europe*, 1945-1990 (New York: Avon, 1990), p. 30.

22) Paul Lauter, " 'Political Correctness' and the Attack on American Colleges," in *Higher Education Under Fire: Politics, Economics, and the Crisis of the Humanities*, ed. M. Bérubé and C. Nelson (New York: Routledge, 1995), p. 83.

23) The Connection is taken up in Frank Fürdi, "The Enthronement of Low Expectations: Fukuyama's Ideological Compromise for Our Time," in *Has History Ended? Fukuyama, Marx, Modernity*, ed. C. Bertram and A. Chitty (Aldershot, England: Avebury, 1994), pp. 31–45.



24) See Philip T. Grier's convincing argument that neither Kojève nor Fukuyama got Hegel right, "The End of History and the Return of History," in *The Hegel Myths and Legends*, ed. J. Stewart (Evanston, III.: Northwestern University Press, 1996), pp. 183-198.

25) Francis Fukuyama, *Have We Reached the End of History?* (Santa Monica, Calif.: Rand Corporation, 1989), pp. 183-198.

26) Fukuyama, *Have We Reached the End of History?* p. 1.

27) Fukuyama, *Have We Reached the End of History?* pp. 22-23.

28) For a summary of Marxist critiques, see Jules Townshend, *The Politics of Marxism: The Critical Debates* (London: Leicester University Press, 1996), pp. 256-259.

29) Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man* (New York: Avon, 1993), p. 46.

30) Robert Steigerwald, Anti-Communist Myths in Left Disguise (New York: International, 1977).

31) Paul Berman, *A Tale of Two Utopias: The Political Journey of the Generation of 1968* (New York: Norton, 1996), p. 16.

32) Adam Michnik, "Gray Is Beautiful," *Dissent* (Spring 1997): 15-16.

33) Berman, *Tale of Two Utopias*, pp. 201, 195-253.

34) Timothy Garton Ash, *The Magic Lantern: The Revolution of '89* (New York: Random House, 1990), p. 151.

35) H. Bruce Franklin, ed., *The Essential Stalin* (Garden City, N. Y.: Anchor, 1972), pp. 1, 38.

36) One effort is Alex Callinicos, The Revenge of History: Marxism and the East European Revolutions (Cambridge: Polity Press, 1991).

"الثورات في أوروبا الشرقية، إذن: .. هي إثبات، أكثر منه تفنيد، لتراث الماركسية التقليدي .." (p. 20).

37) André Gorz, *Capitalism, Socialism, Ecology*, trans. C. Turner (London: Verso, 1994), p. 4.



38) Eric Hobsbawm, "Goodbye to All That," in *After the Fall: The Failure of Communism and the Future of Socialism*, ed. R. Blackburn (London: Verso, 1991), pp. 117, 122-123.

39) Robin Blackburn, "Fin De Siècle: Socialism After the Crash," in Hobsbawm, *After the* Fall, p. 173.

40) Jorge E. Castañeda, *Utopia Unarmed: The Latin American Left After the Cold War* (New York: Vintage, 1994), pp. 240-241.

41) Ash, *The Magic Lantern*, p. 151.

42) Michnik, "Gray Is Beautiful," p. 16.

43) Ernest Gellner, *Conditions of Liberty: Civil Society and Its Rivals* (New York: Penguin, 1996), p. 38.

44) Misha Glenny, *The Rebirth of History: Eastern Europe in the Age of Democracy* (New York: Penguin, 1993), p. 232.

45) Gale Stokes, *The Walls Came Tumbling Down: The Collapse of Communism in Eastern Europe* (New York: Oxford University Press, 1993), p. 101.

46) David Marquand, "Against Socialism," in *The End of 'Isms'? Reflections on the Fate of Ideological Politics after communism's Collapse*, ed. A Shtromas (Oxford: Blackwell, 1994), p. 46.

47) Glenny, *Rebirth of History*, pp. 200, 235.

48) Douglas Kellner, "The Obsolescence of Marxism?" in *Whither Marxism " Global Crises in International Perspectives*, ed. B. Magnus and S. Cullenberg (New York: Routledge, 1995), p. 25.

49) Norman Birnbaum, "Socialism Reconsidered-Yet Again," *World Policy Journal* 13, no. 3 (Fall 1996): 50-51.

50) Stanley Aronowitz, *The Death and Rebirth of American Radicalism* (New York: Routledge, 1996), pp. 358-359.

51) Perry Anderson, "The Ends of History," in his *A Zone of Engagement* (London: Verso, 1992), pp. 358-359.



52) Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), pp. 181-182.

53) Richard Rorty, "The End of Leninism and History as Comic Frame," in *History and the Idea of Progress*, ed. A.M. Melzer et al. (Ithaca: Cornell University Press, 1995), pp. 212-214.

54) Michael J. Sandel, *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press. 1996), pp. 203, 324, 335, 338.

55) Thomas A. Spragens, Jr., "Communitarian Liberalism," in *New Communitarian Thinking: Persons, Virtues, Institutions and Communities*, ed. A. Etzioni (Charlottesville: University Press of Virginia, 1995), pp. 49-50.

56) On the ongoing debate as to the depth of Mill's socialism, see Oskar Kurer's cogent overview and argument, "J.S. Mill and Utopian Socialism," *The Economic Record* 68, no. 202 (1992): 222-232. See also Richard K.P. Pankhurst, *The Saint Simonians, Mill and Carlyle* (London: Sidgwick & Jackson, 1957), pp. 6-28.

57) John Stuart Mill, *Principles of Political Economy*, ed. D. Winch (Middlesex: Penguin, 1970), p. 384 (Book 2, chap. 2, sec. 6).

58) Jeffrey C. Alexander, *Fin de Siècle Social Theory* (New York: Verso, 1995), pp. 8, 32-33.

59) Michael Tomasky, *Left for Dead: The Life, Death and Possible Resurrection of Progressive Politics in America* (New York: Free Press, 1966), p. 35.

60) Tomasky, *Left for Dead*, pp. 196-197.

61) Robert Kuttner, *Everything for Sale: The Virtue and Limits of Markets* (New York: Knopf, 1997), pp. 3, 5, 109-109, 351.

62) Paul Starr, "Liberalism After Socialism," *American Prospect* 7 (Fall 1991): 70-80.

63) Ralph Miliband, *Socialism for a Skeptical Age* (London: Verso, 1994), p. 123.

64) Ira Katznelson, *Liberalism's Crooked Circle* (Princeton: Princeton University Press, 1996), p. 73.



65) Bogdan Denitch, *After the Flood: World Politics and Democracy in the Wake of Communism* (Hanover, N.H.: Wesleyan University Press, 1992), p. 125.

66) Charles Derber et al., What's Left: Radical Politics in the Post Communist Era (Amherst: University of Massachusetts Press, 1955) pp. 177-185.

وقد ظهرت مجموعات كثيرة تحاول انتقاد الماركسية عن طريق إحياء نموذج مدني أو توجه نحو السوق، انظر، على سبيل المثال

Michael Crozier and Peter Murphy, "Introduction: Searching for the Civic Center," in The Left in Search of a Center, ed. M. Crozier and P. Murphy (Urbana: University of Illinois Press, 1996); and Konrad H. Jarausch, "Towards a Postsocialist Politics?" in The Crisis of Socialism in Europe, ed. C. Lemke and G. Marks (Durham, N.C.: Duke University Press, 1992).

67) Erik Olin Wright, "Rethinking Socialism: Introduction," *Politics an Society* 22, no. 4 (December 1994): 447-448.

68) John E. Roemer, *A Future for Socialism* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1994), p. 68.

69) Roemer, *A Future for Socialism*, pp. 133-143.

70) Roemer, *A Future for Socialism*, p. 54.

71) James A. Yunker, *Socialism Revised and Modernized: The Case for Pragmatic Market Socialism* (New York: Praeger, 1992), pp. 67-69.

72) Donald Weiss, *The Specter of Capitalism and the Promise of a Classless Society* (Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press International, 1993), pp. 2, 141, 150-153.

73) Michael Albert, *Thinking Forward* (Winnipeg: Arbeiter Ring, 1997), pp. 173, 180, 184.

74) William Wolman and Anne Colamosca, *The Judas Economy: The Triumph of Capital and the Betrayal of Work* (Reading, Mass.: Addison Wesley, 1997), pp. 19, 167-168, 206-208.

75) "Something's Missing: A Discussion Between Ernst Bloch and Theodor W. Adorno on the Contradictions of Utopian Longing," in Ernst Bloch, *Utopian Function of Art and Literature* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1988), pp. 12-13.



76) المصدر المعتمد لموقف ماركس المعادي لليوتوبية هو:

Frederick Engels's: Socialism: Utopian and Scientific (Peking: Foreign Language Press, 1975).

وفيه وصف للأفكار اليوتوبية بأنها ليست سوى "خليط" يفتقد أي أساس واقعي في التاريخ (pp. 61-62). ويمكننا استخلاص حكم أكثر دقة من العنوان الألماني : "الاشتراكية من اليوتوبيا إلى العلم" الذي يقتنص حجة إنجلز على نحو أفضل. كان إنجلز يطرى الاشتراكية "العلمية" من حيث إنها تزيح الاشتراكية "اليوتوبية" التي أخفقت في فهم القوة المحركة للتاريخ والطبقة العاملة. وجاء في "قاموس الأوصاف الماركسية (Orthodox ed.) *The Dictionary of Marxist Epithets*" عن "يوتوبي" إنه انحراف غائم لا يقوم على أساس. على أن ماركس نفسه وجه لوماً أقل للاشتراكيين اليوتوبيين لأملهم في المستقبل الذي يعجزون عن فهم كيفية بلوغه، إنهم لم يتفهموا أن النشاط السياسى قد حَلّ محل وضع الخطط والبرامج اليوتوبية. لم يكن هدف ماركس تدمير هذه الرؤى بل تحقيقها. وفي خطابه إلى كوميونة باريس أعلن أن الطبقات العاملة "ليس لديها يوتوبيات جاهزة الصنع كي تقدمها.. وليست لديهم نماذج ليحققوها .. ولكن إطلاق الحرية لعناصر المجتمع الجديد الكامنة في أحشاء المجتمع البورجوازي القديم المنهار ذاته..". وفي مسودة لهذا الخطاب كان ماركس أكثر دقة وتفصيلاً: فرغم أن الاشتراكيين اليوتوبيين "في نقدهم للمجتمع الراهن حددوا بوضوح هدف الحركة الاشتراكية"، إلا أنهم أخفقوا في فهم الوسائل. ويرجع السبب، أساساً، لأن الطبقة العاملة ذاتها لم تتطور على نحو كاف. "وقد حاول اليوتوبيون التعويض عن الشروط التاريخية للحركة بصور وخطط خيالية لمجتمع جديد، وجدوا في الدعاية له سبل خلاصهم الحقيقي" ويواصل: "ومنذ اللحظة التى أصبحت فيها حركة الطبقة العاملة حقيقة، تلاشت اليوتوبيات الخيالية. ليس لأن الطبقة العاملة حققت الهدف الذي كانت تستهدفه هذه اليوتوبيات. ولكن لأنها وجدت السبل الصحيحة لتحقيقه.." (Karl Marx and Frederick Engels, *On the Paris Commune*, [Moscow: Progress Publishers, 1971], pp. 76,166).

انظر، بوجه عام: Vincent Geoghegan, *Utopianism and Marxism*, (London, Methuen, 1987).

حتى الواقعية الجافة عند لينين كانت تتنفس أحياناً أنفاس اليوتوبية. لقد أعلن بوضوح في "الدولة والثورة *The State and Revolution*, (Peking, Foreign Languages Press, 1976)" : "لسنا يوتوبيين ..". ولكن لا تمضي صفحات كثيرة حتى يدافع عن اليوتوبية "الماركسية" ضد المادية المعادية للثقافة عند البورجوازية (pp. 60, 117-118, 121). وفي دليله العملي "ما العمل؟ *What Is to Be Done?*" رفع



لينين نفسه إلى مستوى الرؤية الحماسية للهَبَّة الثورية، قائلاً: "إن هذا ما يجب علينا أن نحلم به". ثم سخر من استجابات الماركسيين المتجهمين لهذه الرؤى الفياضة: "'يجب علينا أن نحلم'، كتبْتُ هذه الكلمات ثم فَزِعْت". وصاغ اعتراضات رفيق كئيب: "إنني أسأل: هل للماركسي الحق في أن يحلم على الإطلاق، وهو يعرف أنه على الإنسان، حسبما قال ماركس، أن يشغل نفسه دائماً بإنجاز مهام قابلة للإنجاز .. وأن التكتيكات هي عملية تتطور مع تطور الحزب؟ ..". وأجاب لينين باقتباس عن الروائي بيساريف الذى أكد أنه دون الحلم لا يستطيع الإنسان أن يكرِّس نفسه للسياسة أو الفن أو العلم. ثم أضاف لينين: "ولسوء الحظ، فإن هذا اللون من الحلم لا يوجد منه سوى أقل القليل في حركتنا، والمسئولون عن هذا، قبل سواهم، هم أولئك الذين يفاخرون برؤاهم العاقلة المتزنة "بالتصاقهم" "بكل ما هو عياني ..".

(V.I. Lenin, *What Is to Be Done?* (New York International, 1943, pp. 158-159).

77) Paul Lafargue, *The Right to Be Lazy* (1883; Chicago: Kerr, 1975), pp. 35, 49, 66.

78) "Theses on the Philosophy of History," in Walter Benjamin, *Illuminations*, ed. H. Arendt (New York: Schocken, 1969), pp. 258-261.

79) Jonathan Beecher, *Charles Fourier: The Visionary and His World* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1986), pp. 251-253.

80) Charles Fourier, *The Theory of the Four Movements*, ed. G.S. Jones and I. Patterson (New York: Cambridge University Press, 1966), p. 269.

81) Georg Lukács, "The Old Culture and the New Culture," (19920), *Telos 5* (Spring 1970): 30.

(٢)

1) O. B. Hardison, Jr., *Entering the Maze: Identity and Change in Modern Culture* (New York: Oxford University Press, 1981), pp. 4-5.

2) Monroe E. Deutsch, "E Pluribus Unum," *The Classical Journal* 18 (1922-1923): 387-408. See also Richard Patterson and Richardson Dougall, *The Eagle and the Shield: A History of the Great Seal of the United States* (Washington, D.C.: Office of the Historian, Bureau of Public Affairs, Department of State, 1978), pp. 6-84; Frank H. Sommer, "Emblem and Device: The Origin of the Great Seal of the United States," *Art Quarterly* 24, no. 1 (Spring 1961): 57-76; Meyer Reinhold, *Classical Americana: The Greek and Roman Heritage in the United States* (Detroit: Wayne State University Press, 1984), p. 247.

3) The title page and first page of *The Gentleman's Magazine* are reproduced in Howard P. Arnold, *Historic Side-Lights* (New York: Harper & Brothers, 1899), after p. 288.

4) Cited in and see for Cave and his Magazine, C. Lennart Carlson, *The First Magazine: A History of Gentleman's Magazine* (Providence, R. I.: Brown University, 1938), (pp. 65-66).

5) For instance, Cave was party to the fade speech of Polly Baker that Benjamin Franklin wrote. See Max Hall, *Benjamin Franklin and Polly Baker: the History of Literary Deception* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1990).

6) Robert N. Cunningham, *Peter Anthony Montteux, 1663-1718* (Oxford: Blackwell, 1933), pp. 190-194.

7) Arnold, *Historic Side-Lights*, pp. 311-312, 315.

8) Several paragraphs and references in this chapter are adapted from my "The Myth of Multiculturalism" (*New Left Review* [November-December 1994]: 121-126) and from Chapter 5 of my *Dogmatic Wisdom: How the Culture Wars Divert Education and Distract America* (New York: Doubleday, 1994).



9) *Sources: Diversity Initiatives in Higher Education: A Directory of Programs, Projects and Services for African Americans, Asian Americas, Hispanic Americans, and Native Americans in Higher Education*, ed. Suzanné D. Mintz (Washington, D.C.: Office of Minorities in Higher Education, American Council on Education, 1993).

10) *Diversity: A Critical Journal of Race and Culture* 1, no. 1 (October-November 1991). This was published by the Madison Center for Educational Affairs, a conservative foundation.

11) Lawrence W. Levine, *The Opening of the American Mind: Canons, Culture, and History* (Boston: Beacon, 1996), p. 139. See my review in *Dissent*, Winter 1997: 115-119.

12) Horace M. Kallen, *Culture and Democracy in the United States* (New York: Bone and Liveright, 1924), pp. 11, 43.

13) Nathan Glazer, *We Are All Multiculturalists Now* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1997), pp. 7, 160.

14) David A. Hollinger, *Postethnic America: Beyond Multiculturalism* (New York: Basic Books, 1995), p. 101.

15) Christopher Newfield and Avery F. Gordon, "Multiculturalism's Unfinished Business," in *Mapping Multiculturalism*, ed. A. F. Gordon and C. Newfield (Minneapolis: University of Minneapolis Press, 1966), p. 104.

16) Glazer, *We Are All Multiculturalists Now*, p. 75.

17) William James, *Pragmatism* (New York: Meridian, 1955), pp. 102, 107.

18) John Browning and Curt Gentry, John M. Browning, American Gun-maker, (Garden City N. Y. Doubleday, 1964) pp. 180, 288.

"في ١٩٠٩ تم إنتاج ٥٠٠,٠٠٠ قطعة (من المسدس الجديد)، ومنذ اختارت هيئة F.N. (المصنع الوطني لأسلحة الحرب [Fabrique Nationale d'Arms de Guerre]) أن تطلق على المسدس اسم براوننج، سرعان ما أصبح هذا الاسم معروفاً في أوروبا اكثر من الولايات المتحدة .." (p. 184).

19) *Hanns Johst's Nazi Drama Schlageter*, translated with an introduction by Ford B. Parkes-Perret (Stuttgart: Akademischer Verlag Hans-Dieter Heinz, 1984), p. 89; Hanns Johst, *Schlageter* (Munich: Albert Langen, 1933), p. 26. See, generally, Helmut

F. Pfanner, *Hanns Johst: Vom Expressionismus zum Nationalsozialismus* (The Hague: Mouton, 1970), esp. pp. 252-258.

20) Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth* (New York: Grove, 1965), p. 43.

21) Both quoted in Matthew Arnold, *Culture and Anarchy and Other Writings*, ed. S. Collini (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), p. 55.

22) Moses Mendelssohn, "On the Question: What Is the Enlightenment?" in *What Is Enlightenment: Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*, ed, J. Schmidt (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1996), p. 53.

23) Immanuel Kant, *Anthropology from a Pragmatic Point of View* (1798), ed. Hans J. Rudnick (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1978), pp. 3, 240.

24) Cited in and see the detailed discussion "Zivilisation, Kultur," in *Geschichtliche Grundbegriffe*, ed. O. Brunner, W. Conze and R. Koselleck, vol. 7 (Stuttgart: Klett-Cotta, 1992), pp. 679-774.

25) A. L. Kroeber and Clyde Kluckhohn, *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions* (New York: Vintage, n.d.), pp. 66-67. This book was originally published in 1952 as vol. 47 of the Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and ethnology, Harvard University.

26) Kroeber and Kluckhohn, *Culture*, pp. 68-69.

27) Margaret M. Caffrey, *Ruth Benedict: Stranger in this Land* (Austin: University of Texas Press, 1989), pp. 213-214. See Christopher Shannon, *Conspicuous Criticism: Tradition, the Individual, and Culture in American Social Thought From Veblen to Mills* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1996), pp. 87-104.

28) Ruth Benedict, *Patterns of Culture* (New York: Mentor, 1959), p. 239.

29) Margaret Mead, "A New Preface," in Ruth Benedict, *Patterns of Culture* (New York: Mentor, 1959), p. v.

30) See the smart essay by Christopher Shannon, "A World Made Safe for Differences: Ruth Benedict's *The Chrysanthemum and the Sword*," *American Quarterly* 47, no. 4 (December 1995): 659-680.

31) Werner Jaeger, *Paideia: The Ideas of Greek Culture*, vol. 1, 2d ed. (New York: Oxford University Press, 1965): and Werner Jaeger, *Humanistische Reden und Vorträge*, zweite erweiterte Auflage (Berlin: Walter de Gruyter, 1960), pp. 117-124.

32) S. Freud, *The Future of an Illusion*, ed. James Strachey (New York: Norton, 1961), p. 6.

33) Franz Boas, "The Outlook for the American Negro" (1906), in *the Shaping of American Anthropology 1883-1911: A Franz Boas* Reader, ed. G. W. Stocking, Jr. (New York: Basic Books, 1974), pp. 313-314. See David L. Lewis, *W. E. B. Du Bois, 1868-1919* (New York: Holt, 1993), pp. 351-352.

34) Carl N. Degler, *In Search of Human Nature: The Decline and Revival of Darwinism in American Social Thought* (New York: Oxford University Press, 1991), pp. 61-83.

35) Clifford Geertz, "Common Sense as a Cultural System," in his *Local Knowledge* (New York: Basic Books, 1983), pp. 73-93.

36) Kroeber and Kluckhohn, *Culture*, p. 367.

37) I borrowed several of these sentences from my "Wither Marxism," *Transition* 69 (Spring 1996): 100-115.

38) Stanley Aronowitz, *The Death and rebirth of American Radicalism* (New York: Routledge, 1996), p. 121.

39) David Bromwich, "Anti-Intellectualism," *Raritan* (Spring 1996): 27.

40) Abbott Gleason, in Totalitarianism: The Inner History of the Cold War (New York, Oxford University Press, 1995)

وهو يدفع فكرة أن الشمولية كانت تطلق على الاتحاد السوفييتي وحده بعد ١٩٣٩ (pp. 29-50). وعلى أي حال، فإن المادة التي يقدمها تخفف من الفكرة فقط، لكنها لا تنفيها.

41) Herbert Heaton, "Discussion of Totalitarianism," in *Symposium on the Totalitarian State*, Proceedings of the American Philosophical Society, February 23, 1940, vol. 82, no. 1, p. 89. The symposium took place in November 1939.

42) Gleason, *Totalitarianism*, p. 51.

43) Thomas Woody, "Principles of Totalitarian Education," in *Symposium on the Totalitarian State*, p. 44.

44) "Immigrant social scientists remained at the forefront of the development of the concept of totalitarianism" (Thomas E. Lifka, *The Concept of "Totalitarianism" and American Foreign Policy 1933-1949* [New York: Garland, 1988], p. 14).

45) Andrzej Walicki, Marxism and the Leap to the Kingdom of Freedom: The Rise and Fall of the Communist Utopia (Stanford, Stanford University Press, 1995) p. 509.

ينتقد واليك هذا الاستخدام الرخو. من الناحية الأخرى، فهو في مناقشاته المطولة لمعنى ودلالة وتطور مصطلح "الشمولية" لا يبدي اهتماماً بتطبيقه على النازية أو الفاشية.

46) J. L. Talmon, *The Unique and the Universal* (London: Secker & Warburg, 1965), p. 9.

47) J. L. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy* (New York: Norton, 1970), p. 1.

48) Yehoshua Arieli, "Jacob Talmon-An Intellectual Portrait," in *Totalitarian Democracy and After: International Colloquium in Memory of Jacob L. Talmon* (Jerusalem: Magnes Press, 1984), p. 18.

49) Friedrich A. Hayek, *The Road to Serfdom* (Chicago: University of Chicago Press, 1972), pp. Iii, 27.

50) Karl R. Popper, *The Open Society and Its Enemies*, 2 vols. (New York: Harper & Row, 1963), vol. 1, pp. 158-159; vol. 2, p. 396.

51) Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (New York: World, 1958), p. 470.

52) Isaiah Berlin, "Political Ideas in the Twentieth Century" (1949), in *Four Essays on Liberty* (Oxford: Oxford University Press, 1969), pp. 29, 39.

53) Isaiah Berlin, "Two concepts of Liberty," in *Four Essays on Liberty*, pp. 118-172.

54) Stanislaw Ehrlich, *Pluralism on and Off Course* (Oxford: Pergamon, 1982), p. xi.

55) See Claude J. Galipeau, *Isaiah Berlin's Liberalism* (Oxford, Oxford University Press, 1994) p. 134.



للوصول إلى هذا الحكم، يعتمد جاليبو، بين مواد عديدة، على بضع مقابلات لم تنشر مع برلين.

56) Isaiah Berlin, in *Authors Take Sides on Vietnam*, ed. C. Woolfe and J. Bagguley (London: Peter Owen, 1967), pp. 60-61.

57) Alfred G. Meyer, "Coming to Terms with the Past ... and wit One's Older Colleagues," *Russian Review* 45 (1986): 402.

58) Gleason, *Totalitarianism*, pp. 4, 131.

59) Preface, *Power and Community: Dissenting Essays in Political Science*, ed. P. Green and S. Levinson (New York: Vintage, 1970), p. ix. For another 1960s criticism of pluralism, see *The Bias of Pluralism*, ed. W. E. Connolly (New York: Atherton, 1969). See also Oliver C. Cox, "The Question of Pluralism," *Race* 12, no. 4 (April 1971): 385-400. The entire issue is devoted to "Race and Pluralism."

60) Henry S. Kariel, *The Decline of American Pluralism* (Stanford: Stanford University Press, 1961).

61) Michael P. Rogin, *The Intellectuals and McCarthy: The Radical Spécter* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1967), p. 9.

62) John Higham, *Send These to Me: Immigrants in Urban America*, rev. ed. (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1984), p. 198.

63) Marcus Lee Hansen, *The Problem of the Third Generation Immigrant*, intro. P. Kivisto and O. Handlin (Rock Island, Ill.: Swenson Swedish Immigration Research Center, 1987), pp. 14-19. This famous essay was originally delivered as an address in 1937.

64) See, generally, *American Immigrants and Their Generations: Studies and Commentaries on the Hansen Thesis After Fifty Years*, ed. P. Kivisto and D. Blanck (Urbana: University of Illinois Press, 1990).

65) Nathan Glazer and Daniel P. Moynihan, *Beyond the Melting Pot* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1963), p. v.

66) Milton M. Gordon, *Assimilation in American Life: The Role of Race, Religion, and National Origins* (New York: Oxford University Press, 1964), p. 110.

67) Gordon, *Assimilation in American Life*, p. 158.



68) Stephen Steinberg, *The Ethnic Myth* (1981; New York: Beacon, 1989), pp. 51, 58.

69) Steinberg, Preface to the Updated Edition, *The Ethnic Myth*, p. ix.

70) See Richard D. Alba, "Assimilation's Quiet Tide," *Public Interest* no. 119 (Spring 1995): 3-19.

71) Geoffrey Nunberg, "Lingo Jingo: English-Only and the New Nativism," *American Prospect* 33 (July-August 1997): 42.

72) Clifford Adelman, *Tourists in Our Own Land: Cultural Literacies and the College Curriculum* (Washington, D.C.: U.S> Department of Education, 1992), pp. 37-38.

73) See, in general, Susan M. Rigdon, *The Cultural Façade: Art, Science and Politics in the Work of Oscar Lewis* (Urbana: University of Illinois Press, 1988), p. 55.

74) Charles A. Valentine, *Culture and Poverty: Critique and Counter-Proposals* (Chicago: University of Chicago Press, 1968), pp. 98-120.

75) Carl H. Nightingale, *On the Edge: A History of Poor Black Children and Their American Dreams* (New York: Basic Books, 1993), pp. 135-165.

76) Sterling Stuckey, *Slave Culture: Nationalist Theory and the Foundations of Black America* (New York: Oxford University Press, 1987); Melville J. Herskovits, *The Myth of the Negro Past* (1941; Boston: Beacon, 1990).

77) Donald B. Kraybill, *The Riddle of Amish Culture* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1989), pp. 254-255.

78) Randy-Michael Testa, *After the Fire: The Destruction of the Lancaster County Amish* (Hanover, N.H.: University Press of New England, 1992), p. 176.

79) Horace M. Kallen, as cited from letters in Sarah Schmidt, *Horace M. Kallen: Prophet of American Zionism* (Brooklyn, N.Y.: Carlson, 1995), pp. 20-21.

80) T. W. Adorno, *The Jargon of Authenticity* (Evanston, III.: Northwestern University Press, 1973), pp. 126-128.

81) E. J. Hobsbawm, *Nations and Nationalism Since 1780: Programme Myth, Reality* (New York: Cambridge University Press, 1991), pp. 59, 103.

82) Leigh Eric Schmidt, *Consumer Rites: The Buying and Selling of American Holidays* (Princeton University Press, 1995), p. 134.

83) See Andrew R. Heinze, *Adapting to Abundance: Jewish Immigrants, Mass Consumption, and the Search of American Identity* (New York: Columbia University Press, 1990), pp. 74-76.

84) See the reflections of Gerald Early, "Dreaming of a Black Christmas," *Harper's* (January 1997): 55-61.

85) Charles Taylor, "The Politics of Recognition," in *Multiculturalism*, ed. Amy Gutmann (Princeton: Princeton University Press, 1994), pp. 25-73.

86) Homi K. Bhabha, *The Location of Culture* (New York: Routledge, 1994), p. 162.

87) Christopher Newfield and Avery F. Gordon, "Multiculturalism's Unfinished Business," in Gordon and Newfield, eds., *Mapping Multiculturalism*, pp. 102-109.

88) I borrow these sentences from my review of Paul Berman, ed., *Debating P.C.* (New York: Dell, 1992), in *The Nation* (March 9, 1992): 307-309.

89) Karl Galinsky, *Classical and Modern Interactions* (Austin: University of Texas Press, 1992), p. 116.

90) Ted Gordon and Wahneema Lubiano, "The Statement of the Black Faculty Caucus," in Berman, ed., *Debating P.C.*, pp. 249-257.

91) Wahneema Lubiano, "Like Being Mugged by a Mataphor," in Gordon and Newfield, eds., *Mapping Multiculturalism*, p. 70.

92) M. Annette Jaimes Guerrero, "Academic Apartheid: American Indian Studies and 'Multiculturalism,'" in Gordon and Newfield, eds., *Mapping Multiculturalism*, pp. 57-59.

93) Nancy Fraser, *Justice Interruptus: Critical Reflections on the "Postsocialist" Condition* (New York: Routledge, 1997), pp. 11-31.

(٣)

1) Matthew Arnold, Mixed Essays, Irish Essays and Others (New York: Macmillan, 1883), p. 8.

"الديمقراطية" و"المساواة" هما المقالتان الرئيستان في هذا المجلد، رغم أن كلتيهما سبق نشرها.

2) Roger Kimball, *Tenured Radicals: How Politics Has Corrupted Our Higher Education* (New York: Harper & Row, 1990), p. xiii.

3) Nicholas Murray, *A Life of Matthew Arnold* (New York: St. Martin's, 1997), p. 243.

4) John C. Olin, "More, Montaigne, and Matthew Arnold: Thoughts on the Utopian Vision," in his *Erasmus, Utopia and the Jesuits* (New York: Fordham University Press, 1994), pp. 80-810

٥) تود جيتلين Todd Gitlin الذي يقتبس عن روبين Rubin يعتقد أن اليسار الجديد ليست له أفكار متماسكة، فضلاً عن أن تكون له إستراتيجية حول وسائل الاتصال الجماهيرية. انظر كتابه:

The Whole World is Watching: Mass Media in the Making and Unmaking of the New Left (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1980). Rubin is cited on p. 175.

6) Hans Magnus Enzensberger, "Constituents f the Media," in *The Consciousness Industry* (New York: Seabury, 1974), pp. 102-103.

7) Robert C. Allen, "Introduction," in *To Be Continued ... Soap Operas Around the World*, ed. R. C. Allen (London: Routledge, 1995), p. 12. See also Charlotte Brunsdon, "The Role of Soap Opera in the Development of Feminist Television Scholarship," in Allen, ed., *To Be Continued*, pp. 49-65.

8) Marshall McLuhan, *The Mechanical Bride: Folklore of Industrial Man* (1951; Boston: Beacon, 1967) p. v.



9) Marshall McLuhan, "Sight, Sound and the Fury" (1954), reprinted in *Mass Culture: The Popular Arts in America*, ed. B. Rosenberg and D. M. White (New York: Free Press, 1957), p. 495.

10) Cited in and see the discussion in Judith Stamps, *Unthinking Modernity: Innis, McLuhan, and the Frankfurt School* (Montreal: McGill-Queen's University Press, 1995), pp. 97-121.

11) Andrew Ross, *No Respect: Intellectuals and Popular Culture* (New York: Routledge, 1989), p. 11.

12) James B. Twitchell, *Carnival Culture: The Trashing of Taste in America* (New York: Columbia University Press, 1992), pp. 194-195.

13) David Marc, *Bonfires of the Humanities: Television, Subliteracy and Long-term Memory Loss* (Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 1995), pp. 44, 90-91.

14) Herbert J. Gans, *Popular Culture and High Culture* (New York: Basic Books, 1974), pp. 53-54.

15) Edward Shils, "Daydreams and Nightmares: Reflections on the Criticism of Mass Culture" (1975), in his *The Intellectuals and the Powers and Other Essays* (Chicago: University of Chicago Press, 1972), pp. 248-264. For a response, see Lewis A. Coser, "Nightmares, Daydreams and Prof. Shils," *Dissent* 5 (1958): 268-273.

16) John Fisher, "The Masses and the Arts," *The Yale Review* 47 (1957-1958): 114-115.

17) George Cotkin, "Post-war American Intellectuals and Mass Culture," in *Intellectuals in Politics: From the Dreyfus Affair to Salman Rushdie*, ed. J. Jennings and A. Kemp-Welch (London: Routledge, 1997), pp. 249-250.

18) For a discussion of Macdonald and mass culture criticism, see Lou Anne Bulik, *Mass Culture Criticism and Dissent* (Bern: Peter Lang, 1993).

19) See Stephen J. Whitfield, *A Critical American: The Politics of Dwight Macdonald* (Hamden, Conn.: Archon, 1984), p. 125.

20) Dwight Macdonald, "A Theory of Mass Culture," in *Mass Culture*, ed. B. Rosenberg and D. M. White (New York: Free Press, 1975), p. 59. See Thomas S.

Edwards, "The Pursuit of the Ideal: Mass Culture and Mass Politics in the Works of Dwight Macdonald" (Ph.D. diss., Bowling Green State University, 1989), p. 110.

21) Dwight Macdonald, "Masscult and Midcult," in his *Against the American Grain* (New York: Da Capo, 1983), p. 10; "A Theory of Mass Culture," p. 60.

22) Dwight Macdonald, *The Root Is Man: Two Essays in Politics* (Al-hambra, Calif.: Cunningham, 1953), p. 52.

23) Macdonald, "Masscult and Midcult," pp. 10, 64-65.

24) Paul R. Gorman, *Left Intellectuals and Popular Culture in Twentieth Century America* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1996), pp. 190-192.

ويحدد مؤرخ آخر أن الدراسات الثقافية اليسارية تختلف مع ماكدونالد في النظر إلى الثقافة "من وجهة نظر الذي يستخدمها"

(Barry D. Riccio, "Popular Culture and High Culture: Dwight Macdonald, His Critics and the Ideal of Cultural Hierarchy in Modern America," *Journal of American Culture* 16, no. 4 [Winter 1993]: 15).

25) Patrick Brantlinger, *Bread and Circuses: Theories of Mass Culture and Social Decay* (Ithaca: Cornell University Press, 1983), pp. 30-31.

26) J. B. S. Hardman, "Masses," *Encyclopaedia of the Social Sciences* (New York: Macmillan, 1935), vol. 10, p. 195. See Edward Shils, "The Theory of Mass Society," in his *Center and Periphery: Essays in Macrosociology* (Chicago: University of Chicago Press, 1975), pp. 91-107.

27) من المؤكد أن الاشتراكيين والشيوعيين ظلوا عقوداً عديدة يستخدمون كلمة "الجماهير" بمعنى إيجابي - ولنفس السبب رفضها المحافظون والليبراليون. وبالنسبة لليساريين فإن الجماهير كانت تمثل الشعب الثوري، وثمة مجلة أمريكية كلاسيكية ذات توجه راديكالي في الفن والسياسة كانت تحمل اسم "الجماهير"، تبعتها صحيفة شيوعية أقل شهرة باسم "الجماهير الجديدة" .. انظر:

(Eugene E. Leach, "The Radicals of *The Masses*," in *1915, The Cultural Moment*, ed. A. Heller and L. Rudnick [New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 1991], pp. 27-47; and *Echoes of Revolt: The Masses 1911-1917*, ed. W. L. O'Neill [Chicago: Ivan R. Dee, 1989]).



وثمة تصريح نموذجي لوظف شيوعي في الثلاثينيات دعا فيــه إلى "رواية الجماهير الحمراء"ز قال: "في النضال من أجل الجماهير، يجب على الحزب أن يقاوم "الأدب الرومانتيكي والوطني اللزج، وأن يكتب ما أسماه "رواية الجماهير الحمراء". وبدل تصوير الصراعات الشخصية والعواطف الخاصة، فإن رواية الجماهير "يجب أن تعبر عن صراعات زماننا وتضالات الجماهير ..".

(Otto Biha, "The Proletarian Mass Novel" [1930], in *The Weimar Republic Source Book*, ed. A. Kaes, M. Jay and E. Dimendberg [Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1994], p. 240.

ومع انهيار الماركسية الأرثوذكسية، على أي حال، انهارت القراءة الإيجابية للجماهير بالتالي، رغم أنها ما تزال تبدو على السطح لدى بعض الشيوعيين المتعصبين.

28) Matthew Arnold, *Culture and Anarchy and Other Writings*, ed. Stefan Collini (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), p. 79.

29) David Horowitz, cited in Lawrence Levine, *Highbrow/Lowbrow: The Emergence of Cultural Hierarchy in America* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1988), p. 217.

30) لم يتقبل المعارضون اليساريون والماركسيون، أبداً، فكرة وجود ثقافة بروليتارية متميزة، كما لم تُتقبل أبداً فكرة وجود علم بروليتاري متميز. قال تروتسكي: "ليس ثمة ثقافة بروليتارية .. ولن تكون .. وليس هناك أي داعٍ للأسف على هذا ..". وأضاف: "إن البروليتاريا بحاجة إلى تسولي السلطة كي تستطيع القضاء نهائياً على الثقافة الطبقية وتمهيد الطريق أمام الثقافة الإنسانية ..".

(Leon Trotsky, *Literature and Revolution* [Ann Arbor: University of Michigan Press, 1960], pp. 186-187).

هذا الموقف من جانب تروتسكي وراء التقارب بين التروتسكية ومثقفي الطليعة خاصة في فرنسا والولايات المتحدة. على سبيل المثال فإن أندريه بريتون والسورياليين الفرنسيين قد انجذبوا نحو تروتسكي لأنهم كانوا يشاركونه موقفه في رفض "الواقعية الاشتراكية والستالينية. انظر:

"Visit with Leon Trotsky" (1938) and "Manifesto for and Independent Revolutionary Art" (1938), in André Breton, *What is Surrealism " Selected Writings*, ed. F. Rosemont (New York: Monad, 1978), pp. 173-187.

31) Editorial in *Proletarian Culture* (1918), cited in Lynn Mally, *Culture of the Future: The Proletkult Movement in Revolutionary Russia* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1990), p. 38.

32) "Introduction to the Soviet Pavilion, the World's Fair, 1939," reprinted in *The Aesthetic Arsenal: Socialist Realism Under Stalin* (New York: Institute for Contemporary Art, 1993), p. 1

33) Simon During, "Introduction," *The Cultural Studies Reader*, ed. S. During (New York: Routledge, 1993), p. 3.

34) Richard Hoggart, *The Uses of Literacy: Changing Patterns in English Mass Culture* (Boston: Beacon, 1961), pp. 277-278.

35) E. P. Thompson, *The Making of the English Working Class* (London: Victory Gollancz, 1965), pp. 194-195.

36) Raymond Williams, *Politics and Letters: Interviews with New Left Review* (London: NLB, 1970), pp. 73-74.

37) John McIlroy, "Border Country: Raymond Williams in Adult Education," in *Border Country: Raymond Williams in Adult Education*, ed. J. McIlroy and s. Westwood (Leicester: National Institute of Adult Continuing Education, 1993), p. 273.

وهذا المجلد يتكون - أساساً - من مادة لويليامز عن تعليم الكبار.

38) Raymond Williams, "The Future of Cultural Studies," in *The Politics of Modernism*, ed. T. Pinkney (London: Verso, 1989), p. 154.

39) Tom Steele, *The Emergence of Cultural Studies: Adult Education, Cultural Politics and the "English Question"* (London: Lawrence & Wishart, 1997), pp. 15, 204-205. See also Graeme Turner, *British Cultural studies: An Introduction* (Boston: Unwin Hyman, 1990), pp. 44-45; and Stuart Laing, *Representations of Working-Class Life 1957-1964* (London: Macmillan, 1986), pp. 196-198.

40) Cited in Steele, *Emergence of Cultural Studies*, p. 15.

ويشير ستيل في الهوامش إلى المصدر: Raymond Williams, "The Future of Cultural Studies," p. 162.

وعلى أي حال، لا يبدو أن هذه الكلمات ظاهرة في تلك المحاضرة، رغم وجود كلمات مشابهة لها، انظر:



Williams, "The Future of Cultural Studies," in his *The Politics of Modernism*, p. 154.

41) Jean Lave, Paul Duguid and Nadine Fernandez, "Coming of Age in Birmingham: Cultural Studies and Conceptions of Subjectivity," *Annual Review of Anthropology* 21 (1992): 258.

42) For a recent statement about this issue, see Leon Fink, "new Labor History and Historical Pessimism," with responses, in his *In Search of The Working Class* (Urbana: University of Illinois Press, 1994), pp. 89-143.

43) For a German discussion, see *Arbeiterkultur seit 1945-Ende oder Veränderung?* ed. W. Kaschuba, G. Korff and B. J. Warneken (Tübingen: Tübingen Vereinigung für Volkskunde, 1991).

44) Michael Denning, "The End of Mass Culture," with responses, in *International Labor and Working-Class History*, no. 38 (Fall 1990): 63-67.

45) During, "Introduction," pp. 17-18.

46) Gorman, *Left Intellectuals and Popular Culture*, p 1.

وكدليل على أن شجب التليفزيون جدير بالاهتمام، يشير جورمان إلى دراسة أجراها "لوزارة التعليم" في ١٩٨٨ كلٌ من:

Daniel R. Anderson and Patricia A. Collins,

ونشرت بعنوان: *The Impact On Children's Education: Television's Influence on Cognitive Development* (U.S. Department of Education, 1988).

وبتعبير جورمان "وجدت الدراسة أن معظم الأبحاث كانت مصممة كي تدعم النتيجة المعدة سلفاً. وهي أن التليفزيون خطر بالضرورة"، وهذا ليس صحيحاً. فالمؤلفان يُكنّان أعظم الازدراء للتفسيرات الصحفية والشائعة حول مضار التليفزيون، لكن عرضهما الدقيق للتراث المتراكم يوضح بجلاء أنهما لم يصلا إلى نتيجة محددة. وبالنسبة لعالميْ الاجتماع هذين فمن الصعب أن يُخدعا ببحث من الأبحاث. وهما لم يجدا "أية تأثيرات معرفية مهمة أو حتى يمكن الوثوق بها لمشاهدة التليفزيون .."، وهما، على أي حال، مترددان في استنتاج أن للتليفزيون أي أثر وراء ظلال الشك، لأن هذا سيجعلهما خارج الموضوع. (ص ٧٢)، "ولعديد من الأسباب يصعب أن نستنتج أنه ليس للتليفزيون تأثيرات كبرى" (ص ٥). وقراءة تقريرهما بعناية توضح أنه قال أكثر مما كانا يرغبان، وعلى سبيل المثال: "ثمة إشارات متسقة إلى أن الأنشطة الخارجية المنظمة (خاصة الرياضة) يمكن أن تحل محلها مشاهدة التليفزيون. ثمة دليل ضئيل على أن مشاهدة التليفزيون تحل محل وقت الفراغ

المخصص للقراءة (في أشياء غير الكتب الفكاهية) أو الواجب المنزلي". إلى هذا القول يضيفان الحقيقة المدهشة: "وعلى أي حال فإن الأطفال لا يقرأون إلا قليلاً .." (ص ٦٥)، ربما كانا يعنيان أطفالهما.

47) Alan Wolfe, *Marginalized in the Middle* (Chicago: University of Chicago Press, 1996), p. 28.

48) Van Wyck Brooks, *America's Coming-of-Age* (New York: Huebsch, 1915), p. 29. On the origins of the terms *highbrow* and *lowbrow*, see Levine, *Highbrow/lowbrow*, pp. 221-222.

49) Dwight Macdonald, *On Movies* (New York: Berkeley Medallion, 1971), p. 513.

50) Dwight Macdonald, "The Triumph of the Fact," in *Against the American Grain*, pp. 393-394.

51) McLuhan, *Mechanical Bride*, pp. 46-47.

52) Siegfried Kracauer, "The Mass Ornament" (1927), in *The Mass Ornament: Weimar Essays*, ed. T. Y. Levin (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1995), p. 75.

53) Siegfried Kracauer, *Theory of film: The Redemption of Physical Reality* (London: Oxford University Press, 1965), p. xi.

54) Siegfried Kracauer, "Der Detektiv-Roman" (1925), in His *schriften 1* (Frankfurt: Suhrkamp, 1971). To be sure, Kracauer and Adorno differed on much; see Dagmar Barnouw, *Critical Realism: History, Photography, and the Work of Siegfried Kracauer* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1994).

55) إن انبعاث علم التنجيم في القرن العشرين قد لوحظ كثيراً، لكنه لم يُدرس إلا قليلاً. وقد كتب ف. ساكل (من معهد فاربورج) مقالة عن هذا الموضوع في سنة ١٩٣٦، ولكن فيما عدا بعض العبارات في أول المقالة، فقد كان اهتمامه بالتاريخ القديم. انظر:

F. Saxl, "The Revival of Late Antique Astrology," in his *Lectures 1* (London: Warburg Institute, 1957), pp. 73-84. See also Ellie Howe, *Urania's Children: The Strange World of Astrologers* (London: Kimber, 1967); and Claude Fischler, Philippe Defrance and Lena Petrossian, *La Croyance Astrologique moderne* (Lausanne: Editions l'Age d'Homme, 1981).

56) T. W. Adorno, "The Stars Down to Earth: The *Los Angeles times* Astrology Column" (1953), in his *Stars Down to earth and Other Essays*, ed. S. Crook (London: Routledge, 1994).

57) Leo Lowenthal and Norbert Guterman, *Prophets of Deceit: A Study of the Techniques of the American Agitator*, foreword by Herbert Marcuse (Palo Alto, Calif.: Pacific Books, 1970).

58) Leo Lowenthal, "The Triumph of Mass Idols," in *Literature, Popular Culture and Society* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1961), pp. 109-136.

59) See Heinz Steinert, *Die Entdeckung der Kulturindustrie, oder: Warum Professor Adorno Jazz-Musik nicht ausstehen konnte* (Vienna: Verlag für Gesellschaftskritik, 1920.

60) Robert C. Allen, "Introduction: Talking About Television," *Channels of Discourse*, ed. R. C. Allen (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1987), p. 15.

61) Ellen Seiter, "Semiotics and Television," in Allen, ed., *Channels of Discourse*, pp. 17-41.

62) E. Ann Kaplan, "Feminist Criticism and Television," in Allen, ed., *Channels of Discourse*, pp. 211-253.

63) John Fiske, "British Cultural Studies, in Allen, ed., *Channels of Discourse*, pp. 272.

64) Meaghan Morris, "Things to Do With Shopping Centres," in During, ed., *Cultural Studies Reader*, pp. 295-319.

65) Arthur Asa Berger, *Manufacturing Desire: Media, Popular Culture and Everyday Life* (New Brunswick, M.J.: Transaction, 1996), pp. 190-192.

66) Henry Jenkins, *Textual Poachers: Television Fans and Participatory Culture* (New York: Routledge, 1992), pp. 73-74.

يقول أساتذة الدراسات الثقافية ، على نحو منتظم، أن مشاهدة التليفزيون نشاط معقد ومخرّب .. "إن التليفزيون لا يُستقبل أبداً على نحو سلبي، ونصوصه مفتوحة لتأويلات مختلفة، مثل أية أغنية من أغاني الروك ـ آند ـ رول .. ".

(Lawrence Grossberg, cited in and see the exemplary piece by Mike Budd, Robert M. Entman and Clay Steinman, "the Affirmative Character of U.S. Cultural Studies," *Critical*



Studies in Mass Communications 7 [1990]: 169-184). See also Jodi R. Cohen, "Critical Viewing and Participatory Democracy," *Journal of communication* 44, no. 4 (1992), pp. 153-154.

67) Morris, "Things to Do with Shopping Centers," pp. 296.

68) Lionel Trilling, *Matthew Arnold* (New York: Columbia University Press, 1939), p. 190.

69) John Henry Raleigh, *Matthew Arnold and American Culture* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1961), p. 1.

70) Levine, *Highbrow/Lowbrow*, p. 223.

71) This is the argument of Fred G. Walcott's fine study, *The Origins of Culture and Anarchy: Matthew Arnold and Popular Education in England* (Toronto: University of Toronto Press, 1970).

72) "Arnold's Speech on His Retirement" (1886), in Matthew Arnold, *Essays, Letters and Reviews*, ed. F. Neiman (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1960), p. 308.

73) "General Report for the Year 1852," in Matthew Arnold, *Reports on Elementary Schools 1852-1882* (London: Macmillan, 1889), pp. 4-7.

74) *Schools and Universities on the Continent*, ed. R. H. Super, *The Complete Prose Works of Matthew Arnold*, vol. 4 (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1964), p. 14.

استخدم معاصر آرنولد العظيم جون ستيوارت ميل سطراً آخر من همبولدت في كتابه "عن الحرية *On Liberty*"، سطراً يشير إلى أن هدف الحياة هو تطور الفرد إلى أقصى تنوع ممكن له ولها. وبقدر ما أن هذا السطر مستمد عن كتاب همبولدت المبكر "حدود عمل الدولة *The Limits of State Action*"، فيبدو أنه يشير إلى انحياز من جانب ميل إلى منهج "دعه يعمل" وضد الدولة. ويلاحظ آرنولد في كتابه "الثقافة والفوضوية *Culture and Anarchy*" أنه بمجرد أن كتب همبولدت هذا أصبح وزير التعليم في بروسيا "وفي هذه الوزارة ترجع أصول كل الإصلاحات العظيمة التي جعلت للتعليم في بروسيا سيطرة على الدولة .." (ص ١٢٤). انظر:



Editor's Introduction to Wilhelm von Humboldt's *The Limits of State Action*, ed. J. W. Burrow (Indianapolis: Liberty Fund, 1993); and Edward Alexander, *Matthew Arnold and John Stuart Mill* (New York: Columbia University Press, 1965), pp. 243-245.

75) *Popular Education in France*, in *Complete Prose Works of Matthew Arnold*, vol. 2, ed. R. H. Super (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1962), pp. 3-29.

76) Matthew Arnold, "Ecce, Convertimur ad Gentes," in *Mixed Essays*, p. 362.

77) Matthew Arnold, "Equality," in *Culture and Anarchy and Other Writings*, pp. 219-220.

78) Arnold, "Equality," p. 233.

79) Arnold, "Ecce, Convertimur ad Gentes," p. 365.

80) Arnold, "Ecce, Convertimur ad Gentes," pp. 371-372.

81) Matthew Arnold, "My Countrymen," *Selected Prose*, ed. By P. J. Keating (London: Penguin Books, 19870, P. 192.

82) Matthew Arnold, "Heinrich Heine," in *Essays in Criticism: First Series*, ed. Sister T. M. Hoctor (Chicago: University of Chicago Press, 1968), p. 100.

83) Arnold, "Heine," p. 134.

84) To Sister Jane, November 15, 1883, *Selected Letters of Matthew Arnold*, ed. C. Machann and F. D. Burt (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1993), p. 265.

85) "A Liverpool Address" (1882) in Matthew Arnold, *Five Uncollected Essays*, ed. K. Allott (Liverpool: University Press of Liverpool, 1953), pp. 87-88.

86) Indeed, he lampooned them in *Friendship's Garland*, his mock exchange with a German visitor to England.

87) Arnold, "A Liverpool Address" pp. 79-80.

88) Matthew Arnold, "The Future of Liberalism," in *Irish Essays and Others* (London: Smith, Elder, 1882), pp. 141-142/

89) Mill to Tocqueville, May 11, 1840, cited in and see the discussion in Alan S. Kahan, *Aristocratic Liberalism: The Social and Political Thought of Jacob Burckhardt, John Stuart Mill and Alexis de Tocqueville* (New York: Oxford University Press, 1992), p. 47.



90) John Stuart Mill, "M. de Tocqueville on Democracy in America," in *The Philosophy of John Stuart Mill*, ed. M. Cohen (New York: Modern Library, 1961), pp. 175-176.

91) Arnold, *Culture and Anarchy*, pp. 64, 119-120.

92) Arnold, *Culture and Anarchy*, p. 174.

(٤)

1) Jacques Le Goff, *Intellectuals in the Middle Ages* (Cambridge, Mass.: Blackwell, 1993), p. 80.

2) Paul Zanker, *The Mask of Socrates: The Image of the Intellectual in Antiquity* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1995), p. 2.

3) Mikhail O. Gershenzon, cited in Marshall S. Shatz and Judith E. Zimmerman, *Vekhi: Landmarks* (Armonk, N.Y.: Sharpe, 1994), p. xvii.

4) P. Struve, "Intelligentsia and Revolution," in *Landmarks: A Collection of essays on the Russian Intelligentsia, 1909*, ed. B. Shragin and A. Todd (New York: Karz Howard, 1977), pp. 141-142.

5) Emile Zola, "Lettre à M. Félix Faure," in Zola *J'Accuse ... ! La Vérité en marche*, ed. H. Guillemin (Brussels: Editions Complexe, 1988), pp. 112-113.see Jean-Denis Bredin, *The Affair: The Case of Alfred Dreyfus* (New York: Braziller, 1986), pp. 248-249.

6) Eric Cahm, *The Dreyfus Affair in French society and Politics* (London: Longman, 1996), p. 69.

7) Bernard-Henri Lévy, *Éloge des intellectuels* (Paris: Bernard Grasset, 1987), p. 48.

8) Paul Fussell, *Samuel Johnson and the Life of Writing* (New York: Norton, 1986), p. 38.

9) Joseph Addison, "The aim of *The Spectator*," in *Selections from* The Spectator, ed. J. H. Lobban (Cambridge: Cambridge University Press, 1952), p. 10.

10) See Brian McCrea, *Addison and Steele Are Dead: The English Department, Its Canon, and the Professionalization of Literary criticism* (Newark: University of Delaware Press, 1990).

11) Jonathan Beecher, *Charles Fourier: The Visionary and His World* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1986), p. 195.

12) Julien Benda, *The Betrayal of the Intellectuals*, (Boston: Beacon, 1995), pp. 60, 162.

13) Voltaire, "Lettres," *Philosophical Dictionary*, ed. T. Besterman (New York: Penguin, 1972), p. 274.

14) Antoine-Nicolas de Condorcet, *Sketches for a Historical Picture of the Progress of the Human Mind*, trans. J. Barraclough (London: Weidenfeld and Nicolson, 1955), pp. 146137.

15) See the collection of materials, *Georg Lukács, Karl Mannheim und der sonntagskreis*, ed. E. Karádi and E. Vezér (Frankfurt: Sendler, 1985); and Lee Congdon, *Exile and Social Thought: Hungarian Intellectuals in Germany and Austria, 1919-1933* (Princeton: Princeton University Press, 1991), esp. pp. 22-23.

16) See Colin Loader, *The Intellectual Development of Karl Mannheim* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), pp. 149-172.

17) See, generally, Anthony D'Agostino, *Marxism and the Russian anarchists* (San Francisco: Germinal Press, 1977), p. 124.

18) "Machajski's May Day Appeal of 1902," printed as an appendix to Marshall s. Shatz's fine study, *Jan Waclaw Machajski: A Radical Critic of the Russian Intelligentsia and Socialism* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1989), p. 182.

19) Trotsky was quite familiar with Machajski's ideas, but Milovan Djilas may not have been. According to one account, "No evidence exists that Djilas ever heard of Machajski" (Michael M. Lustig, *Trotsky and Djilas: Critics of Communist Bureaucracy* New York: Greenwood, 1989], p. 8).

20) Max Nomad, *Aspects of Revolt* (New York: Farrar, Straus and Cudahy, 1959), p. 4.



21) Max Nomad, *A Skeptic's Political Dictionary and Handbook for the Disenchanted* (New York: Bookman, 1953), p. 59.

22) See "Discussion with Noam Chomsky," ed. D. Richardson and J. Hess, *Black Rose* 1 [n.d. 1975?], pp. 63, 66; and, more generally, Robert F. Barsky, *Noam Chomsky: A Life of Dissent* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1997).

23) Noam Chomsky, "Interview," in *The Chomsky Reader*, ed. J. Peck (New York: Pantheon, 1987), p. 20.

24) Noam Chomsky, *American Power and the New Mandarins* (New York: Vintage, 1969). See my "The Responsibility of Intellectuals?" *Grand Street* (Summer 1989): 185-195, from which I borrowed a few sentences.

25) Noam Chomsky, "The Manufacture of Consent," in Peck, ed., *Chomsky Reader*, p. 126.

26) August Bebel, at 1903 Party Congress, cited in Wilfried van der Will and Rob Burns, "The Politics of Cultural Struggle: Intellectuals and the Labour Movement," in *Weimar Dilemma: Intellectuals in the Weimar Republic* (Manchester: Manchester University Press, 1985), p. 173.

27) Diets Bering, *Die Intellektuellen: Geschichte eines Schimpfwortes* (Stuttgart: Ernst Klett, 1978); see pp. 148-262 for his discussion of "intellectuals" within Marxism.

28) Christopher Isherwood, *The Berlin Stories* (New York: New Directions, 1963), p. 64.

29) Richard Wright, in *The God That Failed*, ed. R. Crossman (New York: Bantam, 1959), pp. 115-116.

30) Milan Kundera, *The Book of Laughter and Forgetting*, trans. M. H. Heim (New York: Knopf, 1980), p. 5.

31) The entry for intellectuals in the massive *Dictionnaire Critique du Marxisme*, ed. G. Labica and G. Bensussan, 2d ed. (Paris: Presse Universitaire de France, 1982), does little more than summarize Gramsci (pp. 601-604).

32) Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, ed. Q. Hoare and G. N. Smith (New York: International, 1971), pp. 9, 10, 15.



33) John P. Diggins, "Gramsci and the Intellectuals," *Raritan* 9, no. 2 (1989): 150.

34) Karl Mannheim (1921), cited in Dirk Hoeges, *Kontroverse am Abgrund: Ernst Robert Curtius und Karl Mannheim* (Frankfurt: Fischer, 1994), p. 229.

35) See Joseph Gabel, *Mannheim et le Marxisme hongrois* (Paris: Méridiens Klincksieck, 1987), esp. pp. 69-78.

36) Karl Mannheim, *Ideology and Utopia* (San Diego: Harcourt Brace Jovanovich, 1985), pp. 155-161.

37) Henk e. S. Woldring, *Karl Mannheim: The Development of His Thought* (Assen: Van Gorcum, 1986), p. 234. For a wide-ranging discussion of Mannheim's career and its reception, see David Kettler and Volker Meja, *Karl Mannheim and the Crisis of Liberalism* (New Brunswick, N.J.: Transaction, 1995). See also Leon Bailey, *Critical Theory and the sociology of Knowledge: A Comparative Study in the Theory of Ideology* (New York: Lang, 1994).

38) Karl August Wittfogel, "Knowledge and Society" (1931), in *Knowledge and Politics: The Sociology of Knowledge Dispute*, ed. V. Meja and N. Stehr (New York: Routledge, 1990), p. 234.

39) Hans Speier, "sociology or Ideology?" (1930), in Meja and Stehr, eds. *Knowledge and Politics*, p. 220.

40) Ernst Robert Curtius, "Sociology and Its Limits," in Meja and Stehr, eds. *Knowledge and Politics*, p. 114. For a Discussion of German intellectuals and Curtis, see Joseph Jurt, "Curtius and the Position of the Intellectual in German Society," *Journal of European Studies* 25, no. 97 (1995): 1-16.

41) See Patrick Allitt, *Catholic Intellectuals and Conservative Politics in America, 1950-1980* (Ithaca: Cornell University Press, 1993).

42) Paul Johnson, *Intellectuals* (New York: Harper & Row, 1988), p. 342.

43) لمعرفة عدد الصحفيين والمعلمين الذين قتلوا في الجزائر على أيدي الأصوليين الإسلاميين بشكل أساسي، انظر:

Lara Marlowe, *Index on Censorship* 3 (1995).

44) Richard Hofstadter, *Anti-Intellectualism in American Life* (New York: Vintage, (1963), p. 9.

45) See David Riesman and Nathan Glazer, "Intellectuals and Discontented Classes" (1955), in *The Radical Right: expanded and Updated*, ed. D. Bell (Garden City, M.Y.: Anchor, 1964), pp. 105-136.

46) "America and The Intellectual," *Time* (June 11, 1956): 65.

47) David Halberstam, *The Best and the Brightest* (New York: Random House, 1972), p. 43.

48) Hofstadter, *Anti-Intellectualism*, p. 393.

49) Ron Eyerman, *Between Culture and Politics: Intellectuals in Modern Society* (Cambridge: Polity Press, 1994), pp. 190-191.

50) Bruce Robbins, "The Grounding of Intellectuals," in *Intellectuals: Aesthetics, Politics, Academics* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1990), p. xi.

51) Ido Weijers, "Intellectuals, Knowledge and Democracy," in *Knowledge and Power: The Changing Role of European Intellectuals*, ed. P. K. Lawrence (Avebury, England: Hants, 1996), p. 33.

52) Pierre Bourdieu, *Homo Academicus* (Stanford: Stanford University Press, 1988).

53) لتناول سوسيولوجي آخر بتركيز أشمل على المثقفين الفرنسيين، انظر:

Rémy Rieffel, *La tribu des clercs: Les intellectuels sous la V République* (Paris: Calmann-Lévy, 1993).

في حوالى سبعمائة صفحة، يقدم هذا المجلد تحليلاً للمدارس والعرائض والمجلات والصحف وما أشبه.

54) Jean françois Lyotard, *Tombeau de l'intellectuel et autres papiers* (Paris: Éditions Galilée, 1984), pp. 11-22.

55) M'hammed Sabour, "Between Patronage and Autonomy: The Position of Intellectuals in Modern Society," in Lawrence, ed., *Knowledge and Power*, p. 19.

56) Jeremy Jennings, "Dilemmas of the Intellectual in Modern France," in *Intellectuals in Politics: From the Dreyfus Affair to Salman Rushdie*, ed. J. Jennings and A. Kemp-Welch (London: Routledge, 1997), p. 74.



57) Robbins, "The Grounding of Intellectuals," p. xiv.

58) Tony Judt, *Past Imperfect: French Intellectuals 1944-11956* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1992), pp. 296-297.

59) For a good critique of Judt, see Irwin M. Wall, "From Anti-Americanism to Francophobia: The Saga of French and American Intellectuals," *French Historical Studies* 18, no. 4 (1994): 1083-1100. See also the sharp exchange between Jean-Marie Domenach and Judt, "Les intellectuels française au temps de la guerre froide," *Commentaire* 16, no. 62 (1993): 403-412.

60) Jonathan Culler, *Framing the Sign: Criticism and Its Institutions* (Norman: University of Oklahoma Press, 1988), pp. 30, 54.

61) Michael Walzer, *The Company of Critics: Social Criticism and Political Commitment in the Twentieth Century* (New York: Basic Books, 1988), pp. 8-11.

62) Michael Walzer, *Interpretation and Social Criticism* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987), pp. 37, 39, 61, 64.

63) Andrew Ross, *No Respect: Intellectuals and Popular Culture* (New York: Routledge, 1989), pp. 210-211.

64) Edward W. Said, *Representations of the Intellectual* (New York: Pantheon, 1994), pp. xviii, 11, 32.

إنني أتفق مع كثير مما جاء في كتاب سعيد. وألاحظ كذلك أنه ناقش كتابي "آخر المثقفين *The Last Intellectuals*" وعَرَّفني بأنني "مثقف أمريكي متمرد من الجناح اليساري .. اسمه راسل جاكوبي ..". وبعض هذا الوصف صحيح.

65) Stanley Fish, "The Unbearable Ugliness of Volvos," in *English inside and Out*, ed. S. Gubar and J. Kamholtz (New York: Routledge, 1993), pp. 102-108.

66) Michel Foucault, *The Archeology of Knowledge*, trans. A. M. S. Smith (New York: Harper Colophon, 1976), pp. 203, 205.

67) Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, trans. Alan Bass (Chicago: University of Chicago Press, 1986), p. xxiii.

68) Jacques Derrida, *Points ... Interviews, 1974-1994* (Stanford: Stanford University Press, 1995), pp. 60, 431-432.

69) Gayatri C. Spivak, *Outside in the Teaching Machine* (New York: Routledge, 1993), p. ix.

70) Spivak, *Outside in the Teaching Machine*, p. 57.

71) bell hooks, *killing Rage: Ending Racism* (New York: Holt, 1995), pp. 8-10, 60-61.

72) Aijaz Ahmad, *In Theory: Classes, Nations, Literatures* (London: Verso, 1992), pp. 196-197.

73) Gerald Early, "American Education and the Postmodernist Impulse," *American quarterly* 45, no. 2 (June 1993): 220-229.

74) Karl Mannheim, *Ideology and Utopia*, ed. L. Wirth and E. A. Shils (New York: Harcourt, Brace & world, 1959), pp. 262-263.

هذه الكلمات هي آخر عبارة في الطبعة الألمانية الأصلية، لا الطبعة الأمريكية، التي أضافت عدة أشياء، بما فيها فصلاً كاملاً. وفي الطبعة الألمانية أيضاً نكهة ماركسية أكثر مما في الإنجليزية. والفقرة المقتبسة تبدأ:

"Das Verschwinden der Utopie bringt eine statische Sachlichkeit zustande, in der der Mensch selbst zur Sache wird." See Karl Mannheim, *Ideologie und Utopie*, (Bonn: Friedrich Cohen, 1929), pp. 249-250.

(٥)

1) I am using phrases from two translations of this sentence: "Towards the Critique of Hegel's Philosophy of Right," in Karl Marx and Friedrich Engels, *Basic Writings on Politics and Philosophy*, ed. L. S. Feuer (Garden City, N.Y.: Anchor, 1959), p. 263; and "Critique of Hegel's Philosophy of Right: Introduction," in Karl Marx, *Early Writings*, intro. L. Colletti (New York: Vintage, 1975), p.244.

2) Gunter W. Remmling, *The Road to Suspicion: A Study of Modern Mentality and the Sociology of Knowledge* (New York: Appleton-Century-Crofts, 1967).

3) Peter Sloterdijk, *Critique of Cynical Reason* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987), pp. xxvii, 3.

4) Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), pp. 181-182.

5) *Rorty, Contingency, Irony, and Solidarity*, pp. 74,80.

6) Eugene Halton, *Bereft of Reason: On the Decline of Social Thought and Prospects for Its Renewal* (Chicago: University of Chicago Press, 1995), p.235. For a more measured discussion, see David A. Hollinger, "How Wide the Circle of the 'We'?" *in Scientific Authority and Twentieth-Century America,* ed. R. G. Walters (Baltimore: John Hopkins University Press, 1997), pp. 13-31.

7) Hauke Brunkhorst, *Der entzauberte Intellektuelle* (Hamburg: Junius, 1990), pp. 67-87.

8) Michael Walzer, *Thick and Thin: Moral Arguments at Home and Abroad* (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1994, pp. 51-52.

9) Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, p. 94.

10) See Ronald G. Walters, "Signs of the Times: Clifford Geertz and Historians," *Social Research* 47 (1980): 537-538.

11) Dominick LaCapra, *Rethinking Intellectual History: Texts, Contexts, Language* (Ithaca: Cornell University Press, 1983), p.16.

12) "Thinking and Reflecting" and "The Thinking of Thoughts," in Gilbert Ryle, *Collected Papers*, vol.2, *Collected Essays* (London: Hutchinson, 1971), pp. 465-496.

13) Ernest Gellner, *Words and Things: An Examination of, and an Attack on, Linguistic Philosophy* (1959; London: Routledge & Kegan Paul, 1979), pp. 267-273.

14) Liam Hudson, *The Cult of the fact* (New York: Harper & Row, 1973), p.34.

15) G. J. Warnock, Preface, in Gilbert Ryle, *On Thinking* (Oxford: Blackwell, 1979), p. xiv.

16) Clifford Geertz, "Thick Description," in his *The Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books, 1973), pp. 9, 16.

17) Carlo Ginzburg, "Just One Witness," in *Probing the Limits of Representation: Nazism and the "Final Solution,"* ed. S. Friedlander (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992), pp. 82-96.

18) Clifford Geertz, *After the Fact: Two Countries, Four Decades, One Anthropologist* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1955), pp. 2-3, 19.

19) Geertz, *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology* (New York: Basic Books, 1983), p. 161.

20) Clifford Geertz "Deep Play: Notes on the Balinese Cockfight," in *The Interpretation of Cultures*, pp. 412-453.

21) Aletta Biersack, "Local Knowledge, Local History: Geertz and Beyond," in *The New Cultural History*, ed. L. Hunt (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1989), p. 81.

22) Ronald G. Walters, "Signs of the Times," 556.

23) Vincent Crapanzano, *Hermes' Dilemma and Hamlet's Desire: On the Epistemology of interpretation* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992), pp. 66-67.

24) Clifford Geertz, "'Local Knowledge' and Its Limits," *Yale Journal of Criticism* 5, no. 2 (1992): 132.

25) Benedict Anderson, review of Geertz, *After the Fact, in London Review of Books* (August 24, 1995): 20. The passages appear in *After the Fact*, pp. 145-151.

26) Geertz, "Deep Play," p.452. For a criticism of Geertz's approach to Balinese violence, see John Sidel, "Dark Play: Notes on a Balinese Massacre," *SEAP: Indonesia*, no. 63 (April 1977): 187-194; and the book it is discussing, Geoffrey Robinson, *The Dark Side of Paradise: Political Violence in Bali* (Ithaca: Cornell University Press, 1995).

27) For a tough-minded discussion of Geertz's writings on Indonesian agriculture, see Alec Gordon, "The Poverty of Involution: A Critique of Geertz' Pseudo-History," *Journal of contemporary Asia* 22 (1992): 490-513.

28) H. Schulte Nordholt, *The Spell of Power: A History of Balinese Politics 1650-1940* (Leiden: KITLV Press, 1996), p. 7.

29) James Clifford, "Introduction," *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnology*, ed. J. Clifford and G. E. Marcus (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1986), p. 12.

30) Ernest Gellner, *Postmodernism, Reason and Religion* (London: Routledge, 1992), pp. 28-29.

31) William Wordsworth, Preface to *Lyrical Ballads* (1802), in *William Wordsworth*, ed. S. Gill (Oxford: Oxford University Press, 1986), pp. 604-605.

32) For an account, see Daniel Pipes, *The Rushdie Affair: The Novel, the Ayatolla, and the West* (New York: Birch Lane, 1990).

33) William Nygaard, *The Price of Free Speech*, foreword by S. Rushdie (Oslo: Scandinavian University Press, 1996), p. 72.

34) Muslim intellectuals show themselves to be tougher and more lucid. See for *Rushdie: Essays by Arab and Muslim Writers in Defense of Free Speech* (New York: Braziller, 1994). Bhikhu Parekh notes that in the Rushdie controversy British "political philosophers were largely silent" (B. Parekh, "The Rushdie Affair," *Political Studies* 38 [1990]: 709).

35) Robert Hughes, *The Culture of Complaint: The Fraying of America* (Oxford: Oxford University Press, 1993), p. 115.

36) بطبيعة الحال، ليس الأمر على هذه البساطة. فبعض المثقفين مالوا نحو رشدي، وبعضهم الآخر نحو رقبائه. وعلى سبيل المثال، هذه فيروزه جوساوالا، أستاذة اللغة الإنجليزية، ترى أن رشدي مذنب فيما اتهم به، لكنها غير واضحة فيما يتعلق بما إذا كانت تود أن يُقتل: "عن طريق أسلوب التلاعب بالكلمات ... يحاول رشدي تفادي مسئوليات البشاعات التي ارتكبها ... فالمسلمون الآن في برادفورد وبريك لين يجدون أنفسهم ضحايا شخصٍ ما .. ويزيد الأمرَ تعقيداً أن يكون هذا الشخص منهم .."

(Feroza Jussawalla, "Resurrecting the Prophet: The Case of Salman, the Otherwise," *Public Culture* 2, no. 1 (1989): 118-122.

37) Charles Taylor, "The Rushdie Controversy," *Public Culture* 2, no. 1 (1989): 118-122.

38) Vijay Mishra and Bob Hodge, "What Is Post(-)colonialism?" in *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader*, ed. P. Williams and L. Chrisman (New York: Colombia University Press, 1994), p. 283.

39) Jim McGuigan, *Culture Populism* (London: Routledge, 1992), pp. 195-205. The last quotation is itself a citation of McGuigan's from Edward Said.

40) Gayatri C. Spivak, *Outside in the Teaching Machine* (New York: Routledge, 1993), pp. 217-241.

41) Wendy Brown, *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity* (Princeton: Princeton University Press, 1995), pp. 65-66.

42) Janet R. Jakobsen, "Agency and Alliance in Public Discourses About Sexualities," in *Feminist Ethics and Social Policy*, ed. P. DiQuinzio and I. M. Young (Bloomington: Indiana University Press, 1997), pp. 186-187.

43) Glenn Jordan and Chris Weedon, *Cultural Politics: Class, Gender, Race and the Postmodern World* (Oxford: Blackwell, 1995), p. 11.

44) Bill Ashcroft, Gareth Griffiths and Helen Tiffin, *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures* (London: Routledge, 1989), p. 167.

45) Michel Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977* (New York: Pantheon, 1980), pp. 189-190.

46) Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison* (New York: Vintage, 1979), p. 169.

47) Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract and Discourses*, intro. G. D. H. Cole (New York: Dutton, 1973), chap. 3, p. 168.

48) Iris M. Young, *Justice and the Politics of Difference* (Princeton: Princeton University Press, 1990), p. 116.

49) T. W. Adorno, "Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie," in Adorno, *Gesammelte Schriften*, vol. 8 (Frankfurt: Suhrkamp, 1972), p. 80.

50) Bill Ashcroft, Gareth Griffiths and Helen Tiffin, "Introduction," in *The Post-Colonial Studies Reader*, ed. B. Ashcroft et al. (London: Routledge, 1995), p. 55.

51) Chinua Achebe, "Colonialist Criticism," in Ashcroft et al., eds. *Post-Colonial Studies Reader*, p.60.

52) Max Horkheimer, "On the Problem of Truth," in *The Essential Frankfurt School Reader*, ed. A. Arato and E. Gebhardt (New York: Urizen, 1978), p. 423, translation slightly altered. Max Horkheimer, "Zum Problem der Wahrheit," in *Kritische Theorie der Gesellschaft*, vol. 1 (Frankfurt: Marxismus-Kollektiv, 1968), p. 248.



53) Ann-Belinda S. Preis, "Human Rights as Cultural Practice: An Anthropological Critique," *Human Rights Quarterly* 18, no. 2 (1996): 308.

54) Alan J. Bishop, "Western Mathematics: The Secret Weapon of Cultural Imperialism," *Race and Class* 32 (October-December 1990): 51-65. A slightly abridged version appears in *The Post-Colonial Studies Reader*. Even a more judicious inquirer concludes we must move "beyond our Western mathematics" (Marcia Ascher, *Ethnomathematics: A Multicultural view of Mathematical Ideas* [Pacific Grove, Calif.: Brooks/Cole,1991], p. 196).

55) Marcelo C. Borba, "Ethnomathematics and Education," in *Ethnomathematics: Challenging Eurocentrism in Mathematics Education*, ed. A. B. Powell and M. Frankenstein (Albany: State University of New York Press, 1997), pp. 265-266. Anyone who believes that a university press imprimatur indicates scholarly excellence should check out this volume.

56) The citation is from Abdus Salam's Preface (p. iv) to Pervez Amirali Hoodbhoy's *Muslims and Science: Religious Orthodoxy and the Struggle for Rationality* (Lahore, Pakistan: Vanguard, 1991), which includes an eye-opening account of efforts to establish an "Islamic" science (pp. 169-187).

57) Meera Nanda, "Against Social De(con)struction of Science: Cautionary Tales from the Third World," in *In Defense of History*, ed. E. M. Wood and J. F. Foster (New York: Monthly Review Press, 1997), pp. 74-96.

58) Alan D. Sokal, "Transgressing the Boundaries: Toward a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity," *Social Text* 46-47 (1996): 217-245.

59) "Postmodern Gravity, Deconstructed, Slyly," *New York Times*, May 18, 1996, A1.

60) For their statement, Sokal's reply and other comments, see "Mystery Science Theater: Sokal vs. Social Text, Part Two," *Lingua franca* (July-August 1996): 54-64.

61) Nancy Fraser, *Justice Interruptus: Critical Reflections on the "Postsocialist" Condition* (New York: Routledge, 1997), p. 8.

62) Homi K. Bhabha, "Laughingstock," *Artforum* 35, no. 2 (October 1996): 15-18.

63) Stanley Fish, "Professor Sokal's Bad Joke," *New York Times*, May 21, 1996, A13.



64) Martin Gardener, "Physicist Alan Sokal's Hilarious Hoax," *Skeptical Inquirer* 20, no. 6 (November-December 1996): 14-17.

65) See David Nicholls, *Three Varieties of Pluralism* (New York: St. Martin's, 1974). For John Dewey's pluralism, see especially *Reconstruction in Philosophy* (Boston: Beacon, 1957); and Robert B. Westbrook, *John Dewey and American Democracy* (Ithaca: Cornell University Press, 1991).

66) William James, "A Pluralistic Universe," in *Essays in Radical Empiricism and a Pluralistic Universe* (New York: Longmans, Green, 1947), pp. 321-322.

67) Arthur O. Lovejoy, *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea* (1936; New York: Harper and Brothers, 1960), pp. 293, 308.

68) Friedrich Schleiermacher, *On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers*, trans. J. Oman (New York: Harper & Row, 1958), pp. 55, 110, translation slightly altered. See Friedrich D. E. Schleiermacher, *Kritische Gesamtausgabe*, Part 1, vol. 2, *Schriften aus der Berliner Zeit 1796-1799* (Berlin: Walter de Gruyter, 1984), p. 217.

69) Lovejoy, *The Great Chain of Being*, pp. 311-313.

70) Rajani K. Kanth, *Breaking with the Enlightenment* (Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press International, 1997), pp. 117-118.

71) Justus Möser's essay is cited in Karl Mannheim, "Conservative Thought," in his *Essays on Sociology and Social Psychology* (New York: Oxford University Press, 1953), p. 143. For a newer and revisionist view of Möser, see Jonathan B. Knudsen, *Justus Möser and the German Enlightenment* (Cambridge: Cambridge University Press, 1968).

72) See, generally, Georg G. Iggers, *The German Conception of History* (Middletown, Conn.: Wesleyan University Press, 1968).

73) Ernst Troeltsch, "The Ideas of Natural Law and Humanity in World Politics" (1922), included in Otto Gierke, *Natural Law and the Theory of Society 1500 to 1800*, ed. E. Barker (Boston: Beacon, 1957), p. 210. See Ernst Troeltsch, "Die deutsche Idee von der Freiheit," in his *Deutscher Geist und Westeuropa*, ed. H. Baron (Tübingen: Mohr, 1925).

74) Kenneth M. Stampp, *The Peculiar Institution: Slavery in the Ante-Bellum South* (New York: Random House, 1956).

75) *I'll Take My Stand: The South and the Agrarian Tradition*, by Twelve Southerners, intro. Louis D. Rubin, Jr. (Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1977). See Michael D. Clark, *Coherent Variety: The Idea of Diversity in British and American Conservative Thought* (Westport, Conn.: Greenwood, 1983).

76) Michael Hill, "President's Massage: Kith and Kin," *Southern Patriot* 3, no. 5 (September-October 1996): 1-2.

77) Maurice Barrès, *Scènes et doctrines du nationalisme*, vol. 1 (Paris: Librairie Plon; 1925), pp. 49, 59, 68.

78) Ernst von Salomon, "we and the Intellectuals" (1930), in *The Weimar Republic source Book*, ed. A. Kaes, M. Jay and E. Dimendberg (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1994), pp. 302-303.

79) Jane Flax, "The End of Innocence," in *Feminists Theorize the Political*, ed. J. Butler and J. W. Scott (New York: Routledge, 1992), pp. 450-452.

80) Luc Ferry and Alain Renaut, *French Philosophy of the Sixties*, trans. M. H. S. Cattani (Amherst: University of Massachusetts Press, 1990), p. 228.

81) Herbert Marcuse, *One Dimensional Man* (Boston: Beacon, 1964), pp. 255-256.

82) Herbert Marcuse, *Eros and Civilization* (New York: Vintage, 1962), p. 136. The phrase in quotes is from T. W. Adorno, "Versuch über Wagner," in T. W. Adorno, *Gesammelte schriften*, vol. 13 (Frankfurt: Suhrkamp, 1971), p. 145.

83) Alfred North Whitehead, *Science and the Modern World* (1925; New York: New American Library, 1948), pp. 142-143, italics added.

84) "From the Other Shore," in Alexander Herzen, *Selected Philosophical Works* (Moscow: foreign Languages Publishing House, 1956), p. 422.

85) See Eugene D. Genovese, *From Rebellion to Revolution: Afro-American Slave Revolts in the Making of the Modern world* (Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1979), pp. 126-137.

86) William J. Watkins, "Our Rights as Men. An Address Delivered in Boston Before the Legislative Committee on the Militia, February 24, 1953," reprinted in *Negro Protest Pamphlets: A Compendium* (New York: Arno and New York Times, 1969), pp. 7-10.

87) See, generally, *The Fourth of July: Political Oratory and Literary Reactions 1776-1876*, ed. P. Goetsch and G. Hurm (Tübingen: Gunter Narr, 1992).

88) "The Meaning of July Fourth for the Negro" (July 4, 1852), in Philip S. Foner, *The Life and Writings of Frederick Douglass*, vol. 2 (New York: International, 1950), pp. 181-204.

(٦)

1) Aleksandr A. Blok, "The Intelligentsia and the Revolution" (1918), in *Russian Intellectual History: An Anthology*, ed. M. Raeff (New York: Harcourt, Brace and World, 1966), pp. 366-367.

2) Eugen Weber, "The Anti-Utopia of the Twentieth Century," *South Atlantic Quarterly* 58 (1959): 445.

3) Introduction, *The True Cost of Conflict*, ed. M. Cranna (London: Earthscan, 1994), p. xvii.

4) See Mike Moore, "So Where's The Peace Dividend?" *Bulletin of the Atomic Scientists* 51, no. 5 (September-October 1995): 30-34, and other articles in that issue. See also, Ann Markusen, "How We Lost Peace Dividend," *American Prospect* no. 33 (July-August 1997): 86-96; and Marek Thee, *What Ever Happened to the Peace Dividend?* (Nottingham, England: Spokesman/Bertrand Russell House, 1991).

5) Carnegie Commission On Preventing Deadly Conflict, *Preventing Deadly Conflict: Final Report* (Washington, D.C.: Carnegie Commission on Preventing Deadly Conflict, 1997), p. 3.

6) Stewart Lansley, *After The Gold Rush: The Trouble with Affluence* (London: Century Limited, 1994), pp. 1-2.

7) Zbigniew Brzezinski, *Out of Control: Global Turmoil on the Eve of the Twenty-First Century* (New York: Scribner, 1993), pp. xiii-xiv.

8) Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilization and Remaking of World Order* (New York: Simon & Schuster, 1996), pp. 31, 303-304, 316.

9) Robert D. Kaplan, *The Ends of the Earth* (New York: Vintage, 1996), pp. 436-437.

10) Robert D. Kaplan, "Was Democracy Just a Moment?" *Atlantic Monthly* 280, no. 6 (December 1997): 55-80.

11) A number of scholarly organizations support conferences and journals in utopian studies. For an overview, see Lynman Tower Sargent, "Contemporary Scholarship on Utopianism," *L'Esprit Créateur* 34, no. 4 (1994): 123-128. Syracuse University Press publishes the series "Utopianism and Communitarianism." The first volume was Ruth Levitas, *The Concept of Utopia* (Syracuse: Syracuse University Press, 1990).

12) Robert Theobald, *The Challenge of Abundance* (New York: Porter, 1961), pp. 108-109.

13) David Riesman, *Abundance for What?* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1964), pp. 182-183, 306-307.

14) George Kateb, *Utopia and Its Enemies* (New York: Free Press of Glencoe, 1963), pp. 1, 3, 134.

15) Alvin and Heidi Toffler, *Creating a New Civilization*, foreword by Newt Gingrich (Atlanta: Turner, 1995), pp. 15, 31, 43, 79, 81.

16) Michael L. Dertouzos, *What Will Be: How the New World of Information Will Change Our Lives*, Foreword by Bill Gates (New York: HarperEdge, 1997), pp. xiii, 115, 137-138, 242.

17) Bill Clinton, with Al Gore, "The President's radio address," transcript, *Weekly Compilation of Presidential Documents* 33, no. 7 (February 17, 1997): 163.

18) See "Link Between Computer Use and Achievement Is Elusive," *Communicator* (Newsletter of the National Association of Elementary School Principals), November 1997.

19) "Book Shortages Plague L.A. Unified," *Los Angeles Times*, July 28, 1997, A 1.

20) Kathyrn C. Montgomery, "Children in the Digital Age," *American Prospect* 27, (July-August 1996): 69-74.

21) Federal Trade Commission: Bureau of Consumer Protection; Center for Media Education, July 15, 1997. See also "Internet Sites for Children Raise Concerns on Privacy," *New York Times*, July 4, 1998, B3.

22) Dwight Macdonald, "The Triumph of the Fact," in *Against the American Grain* (New York: Vintage, 1965), pp. 399-401.

23) Orrin E. Klapp, *Overload and Boredom: Essays on the Quality of Life in the Information Society* (New York: Greenwood, 1986), pp. 112-113.

24) Sven Birkerts, *The Gutenberg Elegies: The Fate of Reading in an Electronic Age* (New York: Ballantine, 1995), pp. 75-76.

25) Richard Saage, *Das Ende der politischen Utopie* " (Frankfurt: Suhrkamp, 1990), p. 13.

26) Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil* (New York: Viking, 1964), pp. 287-288.

27) Christopher R. Browning, *Ordinary Men: Reserve Police Battalion 101 and the Final Solution in Poland* (New York: Harper Perennial, 1993), pp. 1, 161.

٢٨) يميل بعض النقاد الذين يريدون إدانة اليوتوبية باعتبارها أقصى درجات البربرية للإشارة إلى اليوتوبية النازية. ولكن: على أي أساس؟ على سبيل المثال، يزعم الصحفي وكاتب السير جواكيم فيست Joachim Fest أن النازية والشيوعية كلتيهما يوتوبيتان ـ وأن كلتيهما قد أخفقت. على أن هذا يتطلب أن نمد في معنى اليوتوبية حتى تصبح بلا معنى، ما دامت النازية يمكن أن توصف بها رغم أنها "معادية لليوتوبية". انظر:

See his *der zerstörte Traum: Vom Ende des utopischen Zeitalters* (Berlin: Corso bei Siedler, 1991), pp. 41-57.

29) Élie Halévy, *The Era of Tyrannies* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1965), p. 266.



30) Kurt Glaser and Stefan T. Possony, *The Victims of Politics: The State of Human Rights* (New York: Columbia University Press, 1979), pp. 530-532.

31) Gabriel Jackson, *A Concise History of the Spanish Civil War* (New York: John Day, 1974), p. 174.

32) Gil Elliot, *Twentieth Century Book of the Dead* (New York: Scribner, 1972), pp. 1, 215.

33) For a discussion of Elliot's figures, see Glaser and Possony, *Victims of Politics*, pp. 42-45.

34) Carnegie Commission, *Preventing Deadly Conflict*, pp. 3, 11.

35) Julien Freund, *Utopie et Violence* (Paris: Éditions Marcel Rivière, 1978).

36) Edward Bellamy, *Equality* (New York: Appleton, 1897), p. 286.

37) See the discussion in Chapter 2.

38) Lewis Mumford, *The Story of Utopias* (1922; New York: Viking, 1962), p. 4.

39) Johan Valentin Andreae, *Christianopolis: An Ideal State of the Seventeenth Century*, trans. and ed. Felix E. Held (New York: Oxford University Press, 1916), p. 171.

40) Edward Bellamy, *Looking Backward 2000-1887*, ed. C. Tichi (New York: Penguin, 1987), p. 106.

41) Andreae, *Christianopolis*, p. 140.

42) Arthur Lipow, *Authoritarian Socialism in America: Edward Bellamy and the Nationalist Movement* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1991), pp. 33, 37.

43) Mumford, *The Story of Utopias*, p. 8.

44) Krishan Kumar, *Utopia and Anti-Utopia in Modern Times* (Oxford: Blackwell, 1991), p. vii.

45) Andreae, *Christianopolis*, pp. 237, 192.

46) Bellamy, *Looking Backward*, p. 110-111.

47) Melvin J. Lasky, *Utopia and Revolution* (Chicago: University of Chicago Press, 1976), p. 28.

48) J. H. Hexter, *More's Utopia: The Biography of an Idea* (Princeton: Princeton University Press, 1952), p. 95.

49) Tomas More, *Utopia and Other Essential Writings*, ed. J. G. Freene and J. P. Dollan (New York: New American Library, 1984), pp. 93-94.

50) Tomas Macaulay, "Lord Bacon," In *Critical and Historical Essays*, vol. 1. (London: Longmans, Green, 1866), pp. 399-401.

51) See Jerry WeinBerger, *Science, Faith and Politics: Francis Beacon and the Utopian Roots of the Modern Age* (Ithaca: Cornell University Press, 1985); Perez Zagorin, *Francis Beacon* (Princeton: Princeton University Press, 1998), pp. 169-174.

52) Benjamin Farrington, *The Philosophy of Francis Beacon ... with New Translations of Fundamental Texts* (Liverpool: Liverpool University Press, 1970), pp. 17, 72, 131. The quotations are from "The Masculine Birth of Time" and "The Refutation of Philosophies".

53) John Henry Cardinal Newman, *The Idea of a University*, ed. M. J. Svaglic (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1982), pp. 89-90 (Discourse 5).

54) "English Traits," in *The Works of Ralph Waldo Emerson* (New York: Tudor, n.d.), vol. 2, pp. 174-175, 179.

55) من المؤكد أنه قدر ما كان ماكولاي ناقداً لنفعية بنتام، إلا أن بوسع البعض ألا يعتبره نفعياً. على أنه من الإنصاف إطلاق صفة النفعية على ماكولاى حسب أقل الاستخدامات الفنية لهذا المصطلح. فالحقيقة أنه يعترض على مذهب بنتام النفعى من حيث إنه لم يؤد إلى أية نتائج عملية. كتب ماكولاي: "إن الميكانيكي المتواضع الذي يكتشف تحسيناً طفيفاً في مصابيح الأمان أو في مركب بخاري، إنما يقدم لسعادة الإنسان أكثر مما يقدمه "المبدأ السامي" ـ كما يدعوه السيد بنتام ـ في عشرة آلاف سنة". انظر Macaulay, "Bentham's Defence of Mill: Utilitarian System of Philosophy" (1829), p. 172; reprinted in *Utilitarian Logic and Politics: James Mill's "Essay on Government," Macaulay's Critique and the Ensuing Debate*, ed. J. Lively and J. Rees (Oxford: Oxford University Press, 1978).

56) William Paley, *Moral and Political Philosophy*, cited in Èlie Halévy, *The Growth of Philosophic Radicalism* (Boston: Beacon, 1966), p. 500.

57) "Education," in James A. Froude, *Short Studies on Great Subjects*, vol. 2 (London: Longmans, Green, 1911), pp. 455–456, 464, 467.

58) Charles Kingsley, "How to Study Natural History," in his *Scientific Lectures and Essays* (London: Macmillan, 1885), p. 305. ["After Life" here means later life, the time following the period of study.] On Victorian utilitarianism, see Walter A. Houghton, *The Victorian Frame of Mind 1830-1870* (New Haven: Yale University Press, 1957), pp. 110-136.

59) Leslie Stephen, *The English Utilitarians*, vol. 2 (London: Duckworth, 1900), p. 363.

60) *Autobiography of John Stuart Mill*, pref. J. J. Coss (New York: Columbia University Press, 1944), pp. 6, 34, 97, 101, 109, 163-164.

61) J. S. Mill, "Bentham," in *The Philosophy of John Stuart Mill*, ed. M. Cohen (New York: Modern Library, 1961), p. 25.

62) Sean O'Casey, *Sunset and Evening Star* (London: Macmillan, 1954), p. 250. Marcuse uses the passage as an epigraph to Part 2 of *Eros and Civilization*.

63) Leo Strauss, *Natural Right And History* (Chicago: University of Chicago Press, 1953), p. 4.

64) See Reinhart Koselleck, "Die Verzeitlichung der Utopie," in *Utopieforschung*, ed. W. Vosskamp, vol. 3 (Stuttgart: Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1982), pp. 1-8.

65) "Manifesto of Surrealism (1924)" in André Breton, *Manifestos of Surrealism* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1972), pp. 4-5.

66) See Michael Löwy and Robert Sayre, *Révolte et mélancolie: Le Romanticisme à contre-courant de la modernité* (Pairs: Payot, 1992), pp. 223-225.

67) كتب مراقب لأحداث ألمانيا في الستينيات : "إن تأكيد حركة الطلاب على الخيال .." إنما يعكس "مطلبها بتحويل المجتمع عن طريق تحرير ملكاته المبدعة ..".

(Sabine Von Dirke, "*All Power to the Imagination*": *The West German Counterculture from the Student Movement to the Greens* [Lincoln: University of Nebraska Press, 1997], pp. 40-41).

68) Ernst Bloch, *The Utopian Function of Art and Literature: Selected Essays*, trans. J. Zipes and F. Mecklenburg (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1988), p. 15. The sentence is from "Aufstieg und Fall der Stadt Mahagonny," Bertolt Brecht, *Stücke* 2 (Frankfurt: Suhrkamp, 1988), p. 349. It does not appear in the Auden/Kallman translation; see Brecht, *The Rise and Fall of the City of Mahagonny*, trans. W. H. Auden and C. Kallman (Boston: Godine, 1976).

69) Theodor Adorno, *Minima Moralia: Reflections from Damaged Life*, trans. E. F. N. Jephcott (London: NLB, 1974), p. 247.



المؤلف في سطور

* **راسل چاكوبي**
* ولد في نيويورك العام ١٩٤٥.
* مثقف أمريكي يميل نحو اليسار.
* تلقى دراساته في جامعتي شيكاغو و ونسكنسن، وحصل على الدكتوراه من جامعة روشيستر.
* قام بدراسات عليا ، بعد الدكتوراه، في جامعة باريس.
* يعمل الآن أستاذا للتاريخ في جامعة كاليفورنيا.
* من كتبه المنشورة قبل هذا الكتاب: «القساوة الاجتماعية: نقد لسيكولوجية التواؤم، من أدلر إلى ليبنج»، «ديالكتيك الانكسار: أبعاد الماركسية الغربية» ، «قمع التحليل النفسي: أوتو فينكل والفرويدية السياسية» ، «آخر المثقفين: الثقافة الأمريكية في زمن الأكاديمية»... وسواها.

المترجم في سطور

* **فاروق عبد القادر**
* كاتب ومترجم مصري.
* من أعماله المنشورة: «ازدهار وسقوط المسرح المصري» ١٩٧٩، «مساحة للضوء... مساحات للظلال» ١٩٨٦، «أوراق من الرماد والجمر» ١٩٨٨، «رؤى الواقع وهموم الثورة المحاصرة» ١٩٩٠، «من



رؤى مستقبلية

تأليف: ميتشيو كاكو

ترجمة: د. سعد الدين خرفان

مراجعة: محمد يونس



أوراق الرفض والقبول» ١٩٩٣، «نفق معتم ومصابيح قليلة» ١٩٩٦، «يوسف إدريس: البحث عن اليقين المراوغ» ١٩٩٨، «كراسة سعد الله ونوس وأعمال أخرى» ٢٠٠٠.

* ترجم عددا من النصوص المسرحية والدراسات في المسرح والعلوم الإنسانية .

* نشرت له سلسلة «عالم المعرفة» ترجمة كتاب بيتر بروك: «النقطة المتحولة»، العدد ١٥٤ ـ أكتوبر ١٩٩١، و ترجمة كتاب «رايموند ويليامز: «طرائق الحداثة»، العدد ٢٤٦ ـ يونيو ١٩٩٩.



سلسلة عالَم المعرفة

«عالم المعرفة» سلسلة كتب ثقافية تصدر في مطلع كل شهر ميلادي عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ـ دولة الكويت ـ وقد صدر العدد الأول منها في شهر يناير العام ١٩٧٨.

تهدف هذه السلسلة إلى تزويد القارئ بمادة جيدة من الثقافة تغطي جميع فروع المعرفة، وكذلك ربطه بأحدث التيارات الفكرية والثقافية المعاصرة. ومن الموضوعات التي تعالجها تأليفا وترجمة :

١ ـ الدراسات الإنسانية : تاريخ ـ فلسفة ـ أدب الرحلات ـ الدراسات الحضارية ـ تاريخ الأفكار.

٢ ـ العلوم الاجتماعية: اجتماع ـ اقتصاد ـ سياسة ـ علم نفس ـ جغرافيا ـ تخطيط ـ دراسات استراتيجية ـ مستقبليات.

٣ ـ الدراسات الأدبية واللغوية : الأدب العربي ـ الآداب العالمية ـ علم اللغة.

٤ ـ الدراسات الفنية : علم الجمال وفلسفة الفن ـ المسرح ـ الموسيقا ـ الفنون التشكيلية والفنون الشعبية.

٥ ـ الدراسات العلمية : تاريخ العلم وفلسفته ، تبسيط العلوم الطبيعية (فيزياء، كيمياء، علم الحياة، فلك) ـ الرياضيات التطبيقية (مع الاهتمام بالجوانب الإنسانية لهذه العلوم)، والدراسات التكنولوجية.

أما بالنسبة لنشر الأعمال الإبداعية ـ المترجمة أو المؤلفة ـ من شعر وقصة ومسرحية، وكذلك الأعمال المتعلقة بشخصية واحدة بعينها فهذا أمر غير وارد في الوقت الحالي.

وتحرص سلسلة «عالم المعرفة» على أن تكون الأعمال المترجمة حديثة النشر.

وترحب السلسلة باقتراحات التأليف والترجمة المقدمة من المتخصصين، على ألا يزيد حجمها على ٣٥٠ صفحة من القطع المتوسط، وأن تكون مصحوبة بنبذة وافية عن الكتاب وموضوعاته وأهميته ومدى جدته. وفي حالة الترجمة ترسل نسخة مصورة من الكتاب بلغته الأصلية، كما ترفق مذكرة بالفكرة العامة للكتاب، وكذلك يجب أن تدوّن أرقام صفحات الكتاب الأصلي المقابلة للنص المترجم على جانب الصفحة المترجمة، والسلسلة لا يمكنها النظر في أي ترجمة ما لم تكن مستوفية لهذا الشرط. والمجلس غير ملزم بإعادة المخطوطات والكتب الأجنبية في حالة الاعتذار عن عدم نشرها. وفي جميع الحالات ينبغي إرفاق سيرة ذاتية لمقترح الكتاب تتضمن البيانات الرئيسية عن نشاطه العلمي السابق.

وفي حال الموافقة والتعاقد على الموضوع ـ المؤلف أو المترجم ـ تصرف مكافأة للمؤلف مقدارها ألف وخمسمائة دينار كويتي، وللمترجم مكافأة بمعدل عشرين فلسا عن الكلمة الواحدة في النص الأجنبي، أو ألف ومائتي دينار أيهما أكثر (وبحد أقصى مقداره ألف وستمائة دينار كويتي)، بالإضافة إلى مائة وخمسين دينارا كويتيا مقابل تقديم المخطوطة ـ المؤلفة والمترجمة ـ من نسختين مطبوعتين على الآلة الكاتبة.



تنويه

يسعد هيئة تحرير سلسلة «عالم المعرفة» أن تعلن للسادة المؤلفين والمترجمين أن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب وافق على رفع مكافأة التأليف بالسلسلة من ١٠٠٠ دينار كويتي إلى ١٥٠٠ دينار كويتي، وعلى زيادة مكافأة الترجمة بمقدار الثلث: من ١٥ فلسا إلى ٢٠ فلسا للكلمة الواحدة بحد أدنى ١٢٠٠ دينار، وبحد أقصى ١٦٠٠ دينار كويتي.

على القراء الذين يرغبون في استدراك ما فاتهم من إصدارات المجلس التي نشرت بدءا من سبتمبر ١٩٩١، أن يطلبوها من الموزعين المعتمدين في البلدان العربية:

• دولة الكويت
ـ المركز الثقافي بمشرف
بجانب جمعية مشرف التعاونية
ت: ٥٣٩٨٠٦٥
ـ مركز السرة
بجانب جمعية السرة
ت: ٥٣٢٠٨٢٤/٥٣٢٠٨٢٥
ـ شركة درة الكويت للتوزيع
ش جابر المبارك ـ ص. ب: ٢٩١٢٦
الرمز البريدي: ١٣١٥٠ ـ الكويت
ت: ٢٤١٧٨١٠/٢٤١٧٨١١
فاكس: ٢٤١٧٨٠٩

• المملكة العربية السعودية
الشركة السعودية للتوزيع
ص. ب: ١٣١٩٥ جدة ٢١٤٩٣
تلفون: ٦٦٩٤٧٠٠ ـ ٦٥٣٠٩٠٩

• دولة الإمارات العربية المتحدة
ـ دار الحكمة
ص. ب: ٢٠٠٧ دبي ـ الإمارات
تلفون: ٦٦٥٣٩٤/٥ ـ فاكس: ٦٦٩٨٢٧

• دولة البحرين
الشركة العربية للوكالات والتوزيع
المنامة ـ ص. ب: ١٥٦
تلفون: ٢٥٥٧٠٦ ـ ٢٥١٥٣١

• سلطنة عمان
محلات الثلاث نجوم
ص. ب: ١٨٤٣ روي ١١٢
تلفون: ٧٩٣٤٢٣ ـ ٧٩٣٤٢٤

• دولة قطر
دار العروبة للصحافة والطباعة والنشر
الدوحة ـ ص. ب: ٦٣٣
تلفون: ٤٢٥٧٢٣

• جمهورية مصر العربية
مؤسسة الأهرام
القاهرة ـ شارع الجلاء
تلفون: ٥٧٨٦١٠٠ ـ ٥٧٨٦٣٠٠

• الجمهورية العربية السورية
المؤسسة العربية السورية لتوزيع المطبوعات
دمشق ـ ص. ب: ١٢٠٣٥
تلفون: ٢١٢٥٨٧٤ ـ ٢١٢٧٧٩٧

• الجمهورية اللبنانية
الشركة اللبنانية لتوزيع الصحف والمطبوعات
بيروت ـ ص. ب: ١١/٦٠٨٦
تلفون: ٣٦٨٠٠٧ ـ ٣٦٠٦٧٠ ـ فاكس: ٢٦٧٤٥٥

• المملكة الأردنية الهاشمية
وكالة التوزيع الأردنية
عمان ـ ص. ب : ٣٧٥
تلفون: ٦٣٠١٩١ ـ ٦٢٧٦٤٤

• الجمهورية التونسية
الشركة التونسية للصحافة
تونس ـ ص. ب: ٤٤/٢٢ ـ تلفون: ٢٤٢٤٩٩

• المملكة المغربية
الشركة الشريفية لتوزيع الصحف
ص. ب: ١٣/٦٨٣ الدار البيضاء ٢٠٢٠٠
تلفون: ٤٠٠٢٢٣

• الجزائر
الشركة المتحدة للنشر والاتصال
٢٣٨ ش قي دي موبسان
الينابيع ـ بئر مراد رايس
ت / ف: ٥٤٢٤٠٦

• الجمهورية اليمنية
محلات القائد التجارية
الحديدة ـ ص. ب: ٣٠٨٤
تلفون : ٢١٧٤٤٤ ـ ٢١٧٧٤٥

تنويه

للاطلاع على قائمة كتب السلسلة انظر عدد ديسمبر (كانون الأول) من كل سنة، حيث توجد قائمة كاملة بأسماء الكتب المنشورة في السلسلة منذ يناير ١٩٧٨.



قسيمة اشتراك

البيـــان	سلسلة عالم المعرفة		مجلة الثقافة العالمية		مجلة عالم الفكر		إبداعات عالمية	
	د.ك	دولار	د.ك	دولار	د.ك	دولار	د.ك	دولار
المؤسسات داخل الكويت	٢٥	-	١٢	-	١٢	-	٢٠	-
الأفراد داخل الكويت	١٥	-	٦	-	٦	-	١٠	-
المؤسسات في دول الخليج العربي	٣٠	-	١٦	-	١٦	-	٢٤	-
الأفراد في دول الخليج العربي	١٧	-	٨	-	٨	-	١٢	-
المؤسسات في الدول العربية الأخرى	-	٥٠	-	٣٠	-	٢٠	-	٥٠
الأفراد في الدول العربية الأخرى	-	٢٥	-	١٥	-	١٠	-	٢٥
المؤسسات خارج الوطن العربي	-	١٠٠	-	٥٠	-	٤٠	-	١٠٠
الأفراد خارج الوطن العربي	-	٥٠	-	٢٥	-	٢٠	-	٥٠

الرجاء ملء البيانات في حالة رغبتكم في: تسجيل اشتراك ☐ تجديد اشتراك ☐

الاسم:	
العنوان:	
اسم المطبوعة:	مدة الاشتراك:
المبلغ المرسل:	نقدا / شيك رقم:
التوقيع:	التاريخ: / / ٢٠٠١م

تسدد الاشتراكات مقدما بحوالة مصرفية باسم المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب مع مراعاة سداد عمولة البنك المحول عليه المبلغ في الكويت.

وترسل على العنوان التالي:

السيد الأمين العام للمجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب

ص. ب: ٢٨٦٢٣ ـ الصفاة ـ الرمز البريدي 13147

دولة الكويت

هذا الكتاب

هل يمكن أن يكون المستقبل شيئا غير الحاضر؟ وهل ثمة من لا يزالون يؤمنون بهذا؟

ذلك هو السؤال الذي يتردد - في صياغات مختلفة - عبر صفحات هذا الكتاب... المؤلف راسل چاكوبي، أستاذ التاريخ بجامعة كاليفورنيا، يقدم إجابته من خلال هذا الفرع الجديد من العلوم الإنسانية: الدراسات الثقافية، حيث تمتزج دراسة التاريخ بدراسة كل مفردات الثقافة: ثقافة «النخبة» وثقافة «الجماهير» على السواء. في تقديمه يشير المؤلف إلى رسالة «كولريدج» إلى «ووردزورث» يطلب فيها من صديقه أن يكتب قصيدة يحفز فيها أولئك الذين تخلوا عن أي أمل في مستقبل أفضل للإنسانية، وفي نهاية كتابه يرى چاكوبي أن «التاريخ يخادع حتى أكثر طلابه جدا واجتهادا»، ولعله يخفي لنا مفاجأة في بداية ألفيته الثالثة. من يدري؟

وعبر فصوله المتتالية: «نهاية الأيديولوجيا»، «خرافة التعددية الثقافية»، «ثقافة الجماهير والفوضوية» «المثقفون من اليوتوبيا إلى انحسار ال... «جمالية كثيفة ووطنية رقيقة»، وأخيرا: «الحكمة بالتجزئة والجنون بال... يقدم چاكوبي إجابات عن الأسئلة المطروحة، ويطرح سواها، مؤمنا ... الأحوال - بأن المستقبل سوف يكون مختلفا عن الحاضر كل الاختلاف. إنه كتاب معاصر ، يتصدى لمناقشة أهم الأفكار المطروحة في عالم اليو...





ردمك ٩ - ٠٥٨ - ٠ - ٩٩٩٠٦

ISBN 99906 - 0 - 058 - 9